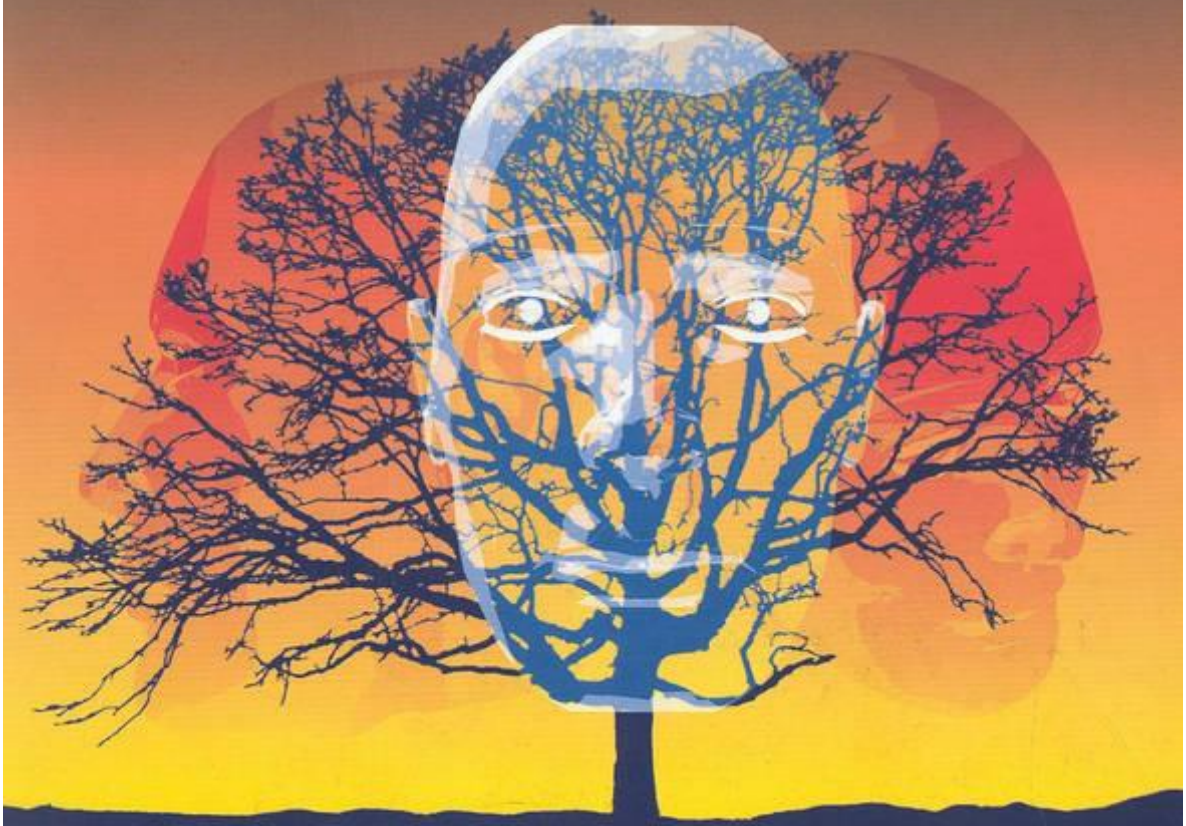
CENGAGE Learning

ÉTICA

ACTUAL Y PROFESIONAL

Lecturas para la convivencia global en el siglo XXI



Alberto Hernández Baqueiro (coordinador)
Alberto Constante López
Andrés Webster Henestrosa
Angélica Cruz Gregg
Carlos Viguri Bretón
Dora Elvira García
Javier Serrano Bosquet
Javier Vilchis Peñalosa
José Fernández Santillán
Kande Mutsaku Kamilamba
Marina González Martínez
Rafael De Gasperín Gasperín
Rodolfo Loyola Vera
Sara María Fuentes Mora
Sofía Reding Blase
Susana Patiño González
Walter Beller Taboada

PRÓLOGO

Éste es un libro provocador. Más que resolver problemas, cuestiona, nos deja pensativos. Hemos de reconocer que no es frecuente encontrar libros que planteen temas que merezcan pensarse. Un gran educador como lo fue Heidegger, en su continua búsqueda por enseñar a pensar, desarrolló una auténtica pasión por preguntar. "Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático –decía a sus alumnos en la Universidad de Friburgo- es el hecho de que no pensamos". ¿No resultan estas palabras aplicables a nosotros y a nuestro tiempo? ¿Podemos decir, sin superficialidad, que ya sabemos pensar? Si sólo "aprendemos", todavía no pensamos. Ahora bien, la universidad debería ser un ámbito adecuado para aprender a pensar. ¿Lo es?

Gadamer recuerda, casi setenta años después, el impacto que le producían aquellas clases.

Cuando asistí a mi primera clase en Friburgo se me abrieron los ojos […] realmente se trataba de eso: a uno se le abrían los ojos […] Cuando Heidegger daba sus clases uno veía las cosas como si fueran asibles con las manos […] Quién podría olvidar aquel remolino de preguntas con las que nos robaba el aliento y que desarrollaba en las clases introductorias de cada semestre para, a continuación, enredarse por completo en la segunda o tercera de ellas, de tal forma que sólo en las últimas clases de los semestres se agolparan unas oscurísimas nubes de proposiciones que lanzaban relámpagos y que a todos dejaban medio aturdidos.

La filosofía y la ética son una fuente inagotable de ideas con efecto transformador per ¿cómo podrían afectarnos las ideas si no las pensamos? Pensar a fondo es riesgoso. Adentrarse en temas y problemas éticos y filosóficos no es una actividad mental fría y distante sino vital, existencial, en la que a veces, se producen encuentros personales con ideas que nos modifican. Atreverse a pensar emerge –lo sabemos desde los griegos- del ámbito afectivo, de la admiración, del entusiasmo. "Solo *eros* alumbra y da vida al reino del valor, solo *eros mueve* hacia él." Una persona buena no sólo piensa bien y actúa bien, sino que se *alegra* con el bien. Es claro que la ética tiene que ver con el razonamiento moral y la acción correcta, pero ¿Podemos dejar de lado el "orden afectivo"? La persona se manifiesta en la acción, pero también –y quizá con mayor profundidad- en sus respuestas afectivas. Hay una relación esencial entre el *logos, eros y ethos*: entre la inteligencia, la afectividad y el modo de ser.

Permítaseme volver brevemente a Heidegger, esta vez discutiendo con sus alumnos la frase de Nietzsche "El desierto crece".

Nietzsche, oteando la lejanía desde una posición más alta, […] acuño la expresión sencilla, *precisamente por haberla pensado*: "El desierto crece". Eso significa: la desertización se extiende. La desertización es más que la destrucción, es

más terrible que ésta. La destrucción elimina solamente lo que ha crecido y lo construido hasta ahora; en cambio la desertización impide el crecimiento futuro e imposibilita tosa construcción.

¿Lo vemos? Un buen maestro –un buen libro- planeta cuestiones que merecen pensarse, que nos dejan pensativos. El problema de fondo, si no aprendemos a pensar es que la universidad, la empresa, la sociedad, nuestro propio mundo interior se vayan convirtiendo en desiertos. El desierto crece… y los efectos de "desertización", no lo olvidemos, son "impedir el crecimiento futuro", "imposibilitar toda construcción".

La ética significa crecimiento, vitalidad, justamente lo contrario de la desertización. Ética y crecimiento son conceptos intercambiables. Esto se ve más claro si consideramos que la persona se mejora o se empeora con sus actos libres. Cuando una persona elige, también "se" elige. Kant, por ejemplo, afirma en este sentido que el que miente no sólo engaña a otros, sino que se va incapacitando así mismo para distinguir lo verdadero de lo falso. ¿Se ve? Todo lo que hacemos deja huella dentro. Nuestras acciones y decisiones libres, nuestras respuestas van configurando nuestro modo de ser, nuestra personalidad moral, "eso que a cada uno le va quedando de suyo a medida que la vida pasa".

Lo anterior nos revela que la ética no es un conjunto de normas y reglas externas a la persona, sino que la persona es estructuralmente ética. Con sus acciones y respuestas afectivas cada uno va definiendo quién es. ¿Hemos pensado en el impacto que produce una persona en otra, simplemente con su modo de ser? La eficacia personal al intentar construir empresas más humanas, familias más felices o una sociedad más justa dependerá, en gran parte, de la estatura intelectual, moral y humana que cada uno sea capaz de alcanzar. Quizá este libro despierte nuestro interés por pensar en qué significa crecer en estatura intelectual y humana, en qué significa estatura moral.

Jorge González Cota

Director del área de Ética y Liderazgo
Instituto de Desarrollo Empresarial
ITESM, Campus Guadalajara

P R E F A C I O

¿Por qué es necesario otro libro de ética? En este volumen se presentan varias respuestas a esta pregunta, que siempre surge al mostrar un escrito que se suma a los cientos o miles de los seres humanos hemos elaborado desde tiempo inmemoriales. La ética es una preocupación permanente del ser humano, pero su circunstancia es cambiante. Debemos hablar de ética pues de otro modo podemos cometer errores terribles en el manejo de nuestras herramientas científicas y tecnológicas, en la administración de nuestras empresas comerciales, en la selección de nuestras formas de gobierno y de nuestros gobernantes, en la superación de las fronteras de nuestro conocimiento sobre la naturaleza externa y la naturaleza en nosotros mismo. Necesitamos la ética ya que nuestra vida está constantemente haciéndose y requiriéndonos decisiones, convirtiendo en realidades lo que en principio son sólo bosquejos de nuestra imaginación.

Erich Fromm hablaba de "conformidad automática" para referirse a un mecanismo que contribuirán a reducir la distancia entre el yo y el mundo exterior. Esa conformidad es como una inclinación de las personas, sobre todo en nuestras sociedades industrializadas y masificadas. En sus peores formas, la conformidad lleva a la abdicación completa de la libertad en favor de un caudillo a quien se sigue ciegamente o de un sistema que promete resolver todo. Alguien que resuelva la incertidumbre, el riesgo que entraña decidir por uno mismo. Esta conformidad es hoy omnipresente. No se presenta como la advirtió Fromm, bajo la forma siniestra de un régimen totalitario, pero, en cambio, está al alcance de la mano en las formas suaves de la banalización universalmente accesible. Así mismo, la ética tiene como tarea evitar esa conformidad y esa banalización.

Un estudio semántico de la palabra "ética" arrojaría resultados muy disímiles. Lo que entendemos las personas por ética puede ser muy heterogéneo, aunque todo apunte en la misma dirección, hacia lo bueno frente a los nocivo o lo indeseable. No obstante, ése es un campo muy amplio, lo suficiente como para dejar lugar a muchas trayectorias diferente. Así que, respetando las convicciones y opiniones de lector, le proponemos estudiar tres objetivos que, por lo general se le atribuyen a la ética: la búsqueda de la mejor vida que cada uno puede vivir, el establecimiento de una jerarquía de contenidos morales y las reglas primeras de la convivencia.

La ética comenzó su historia como una búsqueda de la "eudaimonía", que los latinos tradujeron como "bienaventuranza", lo cual se interpretó en las lenguas romances como "felicidad". Más, en el camino, el concepto sufrió transformaciones que lo modificaron de manera considerable. La felicidad que todo ser humano busca, en la más remota tradición occidental, está unida a la idea de una vida realizada, de una vida lograda o de una vida buena. Este concepto se une al de virtud e integra el clásico binomio del "sumo bien" al que se referían los moralistas romanos. En esa concepción, la felicidad del ser humano está unida al cumplimiento de un ideal de vida, a la

construcción de una obra de arte en la materia noble de cada cuerpo, de cada persona. La tarea ética está en cada uno, en la construcción de la promesa encerrada en cada semilla espiritual, en cada inteligencia, De ahí que la ética sea una obra eminentemente pedagógica y una labor social. Aunque, en lo que respecta a cada individuo libre, la vida ética es su carrera completa, el *curriculim vitae*, su propia terminación.

En cuanto búsqueda de la felicidad, la ética debe ocuparse de cuáles son los bienes y cómo alcanzarlos. El objetivo esencial de la ética es analizar el contenido de la felicidad, la jerarquía de los fines, las prioridades y las reglas que resuelvan los conflictos de intereses deberán establecerse en esta vertiente teleológica de la ética. No puede sacrificarse un bien más alto en aras de alcanzar un bien inferior o, diríamos hoy, que existe una "escala de valores" que determina cuáles son los medios y cuáles los fines, qué es lo útil y que tiene un carácter final y último. Ésa parece ser una de las preocupaciones de os moralistas contemporáneos: qué se puede hacer, qué se debe hacer y qué se debe evitar, en particular cuando los medios tecnológicos han alcanzado un desarrollo tan admirable que el asunto de los fines parece inoportuno o, incluso arcaizante.

Una tercera tarea de la ética es el reconocimiento de los deberes que nos corresponden. La noción de deber no es muy popular en nuestro medio, sin embargo, es tan necesaria para la convivencia en la sociedad que, de hecho, existe. Es irónico que pensemos en la díada "ser-deber ser" como si se tratara de términos contradictorios cuando entre los dos lo que se prevalece es un orden, como el que va de la promesa a su cumplimiento. En una sociedad compleja los deberes están especificados en las leyes. La ley legítima comporta la obligatoriedad de su cumplimiento, por eso posee una fuerza de un orden distinto al poder de facto y en ese terreno hay una intersección entre la moral y la política. En nuestros días, los gobiernos, las empresas, las escuelas, entre otras instituciones, intentan, por distintos medios, combatir las prácticas de corrupción que se manifiestan en todas ellas en mayor o menor medida. Es muy difícil, si no es que imposible, que las personas se comporten moralmente en un entorno que alienta las prácticas corruptas. El cumplimiento de los veneres que cada uno tiene en su propio trabajo y en su vida en general puede facilitarse si es clarificado y apoyado por las reglas y las condiciones necesarias para su observancia. No obstante, ni siquiera un sistema que provee las condiciones favorables a la buena conducta, en cuanto es posible, puede impedir que una persona se corrompa si ella así lo desea.

Reza un viejo aforismo que las personas como los pueblos resienten durante su vida las condiciones de su origen. También los libros. Cada uno de los capítulos ha sido escrito por una persona dedicada por entero a la enseñanza universitaria de la ética para no especialistas. Desde su propia experiencia en esta profesión, se le ha pedido que exponga un tema para compartirlo con un lector atento y educado, pero no formado en disciplinas filosóficas. Fernando Savater, tan estimado pos su contribución

pedagógica, escribió algo irónico en su ya lejano *Ensayo sobre Cioran*: "el lúcido será incapaz de las tareas intelectuales permitidas: la pedagogía, la edificación, el programa, cualquier tipo de fe […] Alejado de la complicidad con los engaños que facilitan la vida, su única tarea será un desengaño que en el último término la imposibilita". Nosotros esperamos que los desengaños no resulten por ello desilusionados. Un maestro de escuela, y más aún el que enseña ética, deberá mantener su confianza, incluso su fe, en el ser humano. La filosofía es expresar la irreductible posición de la subjetividad, no agotada por la cultura y la historia, aunque no existe sino inmersa en ella. La "dignidad humana" es el valor del individuo al que apunta esa voz enigmática que nos promete que hay alguien más allá, escuchando, razonando, sin estar aprisionado por completo en las determinaciones sociales.

Muchos consideramos que la formación de ciudadanos es una posible ayuda a la construcción de una nueva ética común. Puestas en el escenario una sociedad de tribus frente a una sociedad de ciudadanos, la piedra de toque que las diferencias son los derechos humanos. Aunque no desarrollada de manera sistemática, esta utopía está presente en los ensayos que se incluyen aquí. Estas ideas recuerdan algo del debate entre liberales y comunitaristas. Consideremos a estas dos posiciones como extremas, y describamos, entonces, a la primer, liberal, como aquella que a tiende a un formalismo individualista, abstracto, centrado en forma exclusiva en la posibilidad de elegir sin mirar las circunstancias reales de la convivencia dada. La contraparte, la tendencia comunitarista se inclina a subsumir al individuo hasta confundirlo con la tradición o la carga étnica, la raza o la religión, acercándose a posiciones integristas, tradicionalistas y potencialmente segregacionistas. Es muy factible que ninguno de los dos extremos descritos se pueda defender de modo razonable. Una posición que intentará la complementariedad entre ambos términos sabría reconocer que la reivindicación de un momento de incondicionalidad moral es preciso para evitar los radicalismo localistas, mientras que, por otra parte, también se requiere admitir que el amor a la patria, sin chauvinismo, es un pilar de la conducta cívica, puesto que el ser humano es razón sentimiento, no solo razón y que llegamos a ser quienes somos dentro de sociedades circunstanciadas y singulares, no en abstracto. El capítulo ocho, acerca de la racionalidad hermenéutica, nos proporcionará material instructivo para esta pesquisa.

El ideal del ciudadano parece contener la fuerza para incluir los aspectos centrales de las dos posiciones a las que nos hemos referido. El aspecto esencial del liberalismo estaría en su reivindicación del respeto a la individualidad y sus derechos. Lo esencial del comunitarismo radica en que la humanización es un proceso social, La concepción cívica de la sociedad necesita un espacio para que el individuo pueda reclamar sus derechos, La inviolabilidad del interés individual deviene, entonces, un principio ético y ciudadano. En ese sentido, opera lo que Lipovetski llama el "código genético" de nuestras sociedades, a saber, una ética laica racional de los derechos humanos.

Por otro lado, estamos convencidos de que la libertad no es solo una forma vacía. Ser libre es actuar, en último recurso, ser libre es elegir y, por ello, razonar, preferir, argumentar, defender, por eso no todas las opiniones son igualmente válidas y hay error o acierto. Pero acertar y errar son actos de cada uno, pues quien obedece ciegamente no yerra, pero tampoco es plenamente libre. De allí el segundo pilar del discurso en una ética cívica, es decir, el ideal del ciudadano. Conseguir la ciudadanía es la meta, la apuesta educativa y, tal vez, la única esperanza y el único garante de la respetabilidad de una sociedad democrática.

El ciudadano es el adulto moral. La idea del ciudadano implica la acción pública del individuo, sin embargo, ésta es una acción que nace de la autonomía individual y del reconocimiento social de esa autonomía reflejada en los derechos civiles y políticos, que no son meros límites de la vida privada sino facultades de acción en público que pertenecen al sujeto político. En contrastes, la sociedad paternalista pariente cercana del autoritarismo, se siente a gusto con la abstención y la abdicación de facultades de los súbditos. Así, ante todo, la sociedad de los ciudadanos se ocupará de la construcción de las condiciones sociales de justicia y solidaridad y dejará a la libertad de cada uno el decidir el plan de vida que, para sí mismo, define su moralidad y su ideal humano; un reto para la tolerancia de la que nos habla el capítulo siete. La sociedad y el Estado no tienen nada que decir sobre la moral, un asunto individual, pero se lo deben todo a la calidad moral, esto es la cívica, de los individuos que los forman. De ese modo, lo público se construye en forma solidaria al bien público.

Desde luego, el ideal del ciudadano es, desde la era ateniense, el ideal del hombre culto, conocedor de las leyes, costumbres, artes y ciencias de su ciudad, de ahí que la formación de ciudadano se convierta en la finalidad, la paideia, de la civilización griega. En todo esto no hay nihilismo, por el contrario, existe esperanza y confianza, una ética de confianza en el ser humano. Confianza, no ingenuidad. Mo ignoramos, en palabras de Tocqueville, que "es tan difícil concebir una sociedad donde todos los hombres sean muy cultos como un estado donde todos los hombres sean ricos", a pesar de ello, esa dificultad correlativa es precisamente el desafío existencia de la democracia, o de manera menos apasionada, el problema de la *calidad* de la democracia.

Tal como ha sido concebida, esta obra no es un libro de texto, ni exige ser leída completa ni de "corrido", sino que se ofrece como una serie de lecturas de "acompañamiento" para los participantes en cursos de distintos niveles escolares, o para el lector individual. El maestro-lector puede elegir en cada sección las contribuciones que se adapten mejor al rumbo que ha decidido dar a su clase y a las condiciones de los estudiantes. Esperemos que esta flexibilidad permita que el libro sea utilizado tanto por un lector de formación intermedia, como en programas de ética básica y ética profesional en el nivel universitario. Aunque los diversos capítulos

tienen una ilación temática, tiene sentido independiente unos de otros porque todos son productos de diversas trayectorias de investigación.

Este volumen está organizado en tres partes que tienen propósitos diferentes. La primera corresponde a una discusión acerca del punto e importancia de los estudios sobre ética. Los cinco capítulos que la constituyen se ocupan, el primero, de la relación entre las nociones de ética y moral, a cuya polisemia hemos aludido con anterioridad. Este capítulo proporcionará claridad, incluso en el caso de que el lector no concuerde con todos los puntos de vista que allí se exponen. En el segundo capítulo, "La ética y la vida", se presentará un buen inicio para una revisión con los estudiantes o participantes acerca de la historia de la relación entre la ética y las formas como la gente ha vivido en la civilización occidental. En el tercer capítulo, "Presupuestos epistemológicos y antropológicos de la ética", será una inmersión acerca de los supuestos sobre los que se construyen nuestras opiniones morales. La ideal del hombre y la manera como conocemos son relevantes para explicar lo que son nuestras opiniones. En el siguiente apartado, "Desarrollo moral", corresponde a una idea que puedes ser muy provechosa para la dimensión didáctica. La idea de desarrollo moral tiene su principal exponente en la escuela de Kohlberg, pero este texto presenta también otras corrientes relevantes y actuales. Para finalizar esa primera parte, "La industria de la cultura y su influencia en la formación del carácter narcisista" se vale de un recurso literario sugerente, trenzando los hilos de las peripecias del *Mundo feliz* de Huxley y el Montag de *Fahrenheit*.

La segunda parte se ocupa de algunos debates de ética contemporánea que están en en la atención del público en general, no solo de los especialistas, La selección es, por fuerza, parcial, aunque esperamos que también permita al lector orientarse y profundizar en las dudas desde el conocimiento. El temario paras por la relación entre la ética y los derechos humanos, erigidos en paradigma ético universal en la teoría mientras son ausentes en la práctica. Así mismo, el capítulo seis aborda el problema de la prioridad entre individuo y comunidad. En el capítulo siete, "Discriminación y tolerancia", el tema es una verdadera urgencia porque hoy necesitamos una tolerancia ética, esto es, una tolerancia con contenido. Los problemas de la diversidad cultural y el problema del desarrollo se exponen en los capítulos ocho y nueve con una perspectiva crítica, tratando de llevarnos a pensar amas realidades desde perspectivas no eurocéntricas, así como los capítulos diez y doce se enfocan en la ética en la ciencia, en un sentido amplio, y el reto de la bioética en particular. Este último tema se nos presenta como un campo mucho más amplio que los problemas éticos de la medicina, para replantear la relación del hombre con la riqueza de la vida en todas sus formas. En el capítulo once de esta parte se presenta el problema de la corrupción desde una perspectiva sistemática; "complejidad social y corrupción" debería contribuir a plantear esta problemática con mayor precisión y no sólo como un problema de moral individual. Las nociones de este capítulo pueden recuperarse con provecho en el capítulo 16 sobre ética en las organizaciones lucrativas.

La tercera parte de la obra, *Bases de la ética profesional*, persigue contribuir a un campo en el que tenemos mucho que hacer en nuestro medio. La ética profesional es ética, sin duda, pero además de compartir los principios generales de toda acción humana debe tomar en cuenta precisamente las características de los distintos campos de trabajo, las especialidades y particularidades de las acciones reales. En ese intento, los capítulos trece y catorce se ocupan de la noción misma de ética profesional, en primer lugar, y luego de lo que la ética tiene que decir en relación con el trabajo en la vida actual. En ese sentido, prestar atención a la ética en el trabajo es ocuparse de la actividad a la que más y mayores esfuerzos dedicamos los habitantes de la ciudad mundial. Por último, hay tres tareas humanas a las que no todos nos dedicamos, aunque todos estamos inmersos en ellas, y sobre estas discurren los últimos capítulos: la actividad empresarial se aborda desde un estudio empírico en "Valores éticos empresariales", y desde una perspectiva de clarificación conceptual en "ética interna en las organizaciones lucrativas", mientras que las difíciles relaciones de la ética con sus parientes, el derecho y la política, concluyen esta revisión de la acción humana.

Al final de cada capítulo el lector encontrará una "sugerencia bibliográfica" sobre el tema, para que continúe la lectura por sí mismo, en la dirección de sus propios intereses, Hemos incluido este apartado en la obra con la intención de provocar y facilitar más inquietudes fértiles que satisfacciones abúlicas. Asimismo, esperamos que los índices analítico y onomástico faciliten el rastreo de asuntos que está dispersos a lo largo del libro.

Un asunto incómodo para el escéptico, pero irónicamente también para el profesor, es el silencio que se hace cuando termina de exponer sus opiniones. Por fortuna, en todo lector existe una inteligencia que convierte la exposición en diálogo y –como querría Sócrates- en vida. Esa es la esperanza, sencilla y vehemente, con la que ponemos este trabajo en sus manos.

A.H.B.

Indice

CAPÍTULO 1 EL ESTUDIO DE LA ÉTICA Y LAS MORALES PARTICULARES 18
EN EL PRINCIPIO, LA NATURALEZA (NATURA) 18
LAS CONVENCIONES (CULTURA) 19
LA LEY DE LA NATURALEZA Y LA LEY EN LA CULTURA 21
LA VALIDEZ DE UNA NORMA ES RELATIVA A UN CÓDIGO 22
LA SANCIÓN Y SUS TIPOS 23
LAS COSTUMBRES SON FUENTE DE LOS NORMATIVO 25
LA MORAL COMO SUSTANTIVO Y COMO ADJETIVO 27
CRITERIOS IMPLÍCITOS Y EXPLÍCITOS 28
DIFERENCIAS ENTRE MORAL Y ÉTICA 30
ALGUNOS TEMAS CENTRALES DE LA ÉTICA 33
ETICA, NORMAS Y VALORES 35
EL PLURALISMO MORAL 37
TAMBIÉN EN LA ÉTICA HAY PLURALISMO 41
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA 42
BIBLIOGRAFÍA 44
CAPÍTULO 2 LA ÉTICA Y LA VIDA 45
LOS PRIMEROS PASOS 45
SÓCRATES: EL SENTIDO DE LA VIDA Y LA ÉTICA 46
LAS APARIENCIAS DE LA VIDA Y LA NECESIDAD DE LA ÉTICA 47
UN SISTEMA PARA UN SENTIDO 48
LAS ESCUELAS DE LA VIDA 49
LA VIDA ABSOLUTA SE MANIFIESTA EN EL COMPORTAMIENTO HUMANO 51
LA LEY NATURAL COMO EJE PARA LA ÉTICA 52
EL REGRESO AL HOMBRE 54
UN INTERLOCUTOR RENACENTISTA 55
UNOS AÑOS DESPUÉS 55
¿PORQUE DEBEMOS PONERNOS DE ACUERDO? 56
LA REAPARICIÓN DE LA LIBERTAD 56
¿CÓMO COBRA AUTORIDAD EL CONTRATO? 57
EL DEBER SER COMO VIDA CONVIVENCIAL 58

¿CÓMO SE DEBE VIVIR?.....58
EL REGRESO O LA PERMANENCIA DE LAS RELACIONES.....59
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA.....60
BIBLIOGRAFÍA.....63
CAPÍTULO 3 PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS Y ANTROPOLÓGICOS DE LA ÉTICA.....65
EL OPACO ESPEJO DE SOFÍA: PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA ÉTICA.....68
EL TEATRO MÁGICO PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA ÉTICA.....74
Concepción Judeo-cristiana.....76
Concepción racionalista.....79
Concepción vitalista.....85
Concepción del ser humano decadente.....87
Concepción del ser humano responsable.....89
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA.....91
BIBLIOGRAFÍA.....93
CAPÍTULO 4 DESARROLLO MORAL.....95
LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL.....96
El razonamiento moral como aspiración a la autonomía.....96
El razonamiento moral en términos de relaciones.....101
LA IDENTIDAD Y SU RELACIONES CON EL DESARROLLO MORAL.....106
Sobre el proceso de construcción de la identidad.....106
Componentes morales de la identidad.....111
LA MORAL COMO CAPACIDAD PARA ENFRENTAR LA VIDA: LA IDEA DE ALTURA MORAL.....114
Cualidades y competencias para una vida moral desde la lógica de la justicia.....115
Cualidades y competencias para una vida moral desde la lógica del cuidado.....116
CONCLUSIÓN.....117
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA.....118
BIBLIOGRAFÍA.....119
CAPÍTULO 5 INDUSTRIA DE LA CULTURA E INFLUENCIA EN LA FORMACIÓN DEL CARÁCTER NARCISISTA.....121
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA.....142
BIBLIOGRAFÍA.....144
CAPÍTULO 6 ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS.....146

VALORES ÉTICOS Y DERECHOS HUMANOS 147
Derecho a la vida 150
Igualdad versus discriminación 150
La libertad 151
Los valores de pluralidad, identidad y tolerancia 152
Solidaridad y subsidiariedad 153
DERECHOS HUMANOS, LIBERALISMO Y DEMOCRACIA 155
LOS DERECHOS HUMANOS HACIA EL PLURALISMO 158
Los derechos humanos de tercera generación 158
Los derechos humanos de tercera generación y el pluralismo 163
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA 166
BIBLIOGRAFIA 168
CAPÍTULO 7 DISCRIMINACIÓN Y TOLERANCIA 171
BAJO CONTROL 174
LA DISCRIMINACIÓN 181
LA JUSTICIA 185
VIVIR LA DIFERENCIA 189
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA 195
BIBLIOGRAFÍA 198
CAPÍTULO 8 ETICA Y CULTURA: IMPORTANCIA DE LA RACIONALIDAD HERMENEUTICA 199
LA ÉTICA EN LA DIVERSIDAD CULTURAL 201
LA CULTURA COMO FORMACIÓN HUMANA 204
LA CULTURA COMO PROCESO DE HUMANIZACIÓN 210
RACIONALIDAD HERMENÉUTICA Y “PONERSE EN EL LUGAR DEL OTRO” UNA RACIONALIDAD MORAL PARA LA CULTURA 211
TOLERANCA COMO RECONOCIMIENTO; POSBILDAD HERMENUTICA DE LAS DIVERSAS CULTURAS. 218
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA 225
BIBLIOGRAFÍA 226
CAPÍTULO 9 ETICA Y DESARROLLO 228
EL DESARROLLO 229
EL SUBDESARROLLO 235

EL SUBDESARROLLO Y EL DESARROLLO: UNA VISIÓN GLOBAL 239
EN TORNO A LA ÉTICA DEL DESARROLLO 243
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA 245
BIBLIOGRAFÍA 247
CAPÍTULO 10 ÉTICA EN LA CIENCIA 248
BREVE HISTORIA 249
CONSIDERACIONES PREVIAS 250
Perspectivas en torno a la ciencia 250
LA MULTIDIMENSIONALIDAD DE LA CIENCIA 251
De la pluralidad de la ciencia a una pluralidad de valores 252
El concepto de progreso 254
Los valores de la ciencia_ una perspectiva cultural 255
TECNOCIENCIA 258
¿Qué es la tecnociencia? 258
Principales agentes que participan/hacen posible la tecnociencia 260
Los valores en la tecnociencia 262
LA FRACTURA TECNOCIENTÍFICA 264
EL FUTURO TIENE DERECHO 266
MARCOS DE CONFLICTOS MAS RELEVANTES 270
EL FRAUDE CIENTÍFICO 270
Tipología de la mala conducta científica 271
Faltas de ética en proceso de publicación 271
CONCLUSIÓN 274
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA 274
BIBLIOGRAFÍA 276
CAPITULO 11 COMPLEJIDAD SOCIAL Y CORRUPCIÓN 277
LA SOCIEDAD COMO SISTEMA 278
LOS SISTEMAS COMO ESTRUCTURAS CONVERSACIONALES 280
Distinciones básicas 280
Organización y estructura 281
MODELO DE ESTRUCTURAS CONVERSACIONALES 283
Marco de observación 288

Estructuras conversacionales 290
SISTEMA SOCIAL 291
ESTUDIO DE LA CORRUPCIÓN 292
COSTO DE LA CORRUPCION 293
CORRUPCIÓN 294
CONCLUSIONES 297
RECURSOS EN INTERNET 297
BIBLIOGRAFÍA 299
CAPÍTULO 12 EL CONOCIMIENTO QUE VIENE: LA BIOÉTICA 300
BREVE HISTORIA 304
1 304
II 307
UNA NUEVA CIENCIA 312
PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA 315
Principio de responsabilidad 315
Principio de no maleficencia 316
Principio de beneficencia 317
Principio de autonomía o de libertad decisión 317
Principio de Justicia 318
CONCEPTOS RELEVANTES ASOCIADOSA LA BIOETICA 318
LAS TRADICIONES Y SU INFLUENCIA 320
BIOÉTICA Y RELIGIÓN 320
BIOÉTICA E INVESTIGACIÓN 321
CONSIDERACIONES FINALES 322
FUENTES DE INTERNET 323
BIBLIOGRAFÍA 324
CAPÍTULO 13 LA ÉTICA PROFESIONAL FRENTE A LA ETICA GENERAL 327
CAMPO DE LA ETICA GENERAL 328
LA ÉTICA, LA MORAL Y LOS VALORES 328
LA ÉTICA PROFESIONAL 329
LAS PROFESIONES Y LOS PROFESIONISTAS 330
LA LIBERTAD 332

LA RAZÓN 334
LA VOLUNTAD 337
LA RESPONSABILIDAD 338
LA JUSTICIA....341
CONTRATO MORAL. INTERCAMBIO Y ACUERDO....343
CONCLUSIONES 345
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA 347
BIBLIOGRAFÍA....347
CAPÍTULO 14 TRABAJO Y PROFESIÓN EN LA VIDA CONTEMPORÁNEA....349
LA INVENCIÓN DEL CONCEPTO DE TRABAJO....352
Siglo V a.C. 353
Concepción judeocristiana 354
Concepción medieval 354
Concepción protestante 355
Siglo XVII....356
Siglo XIX....357
Siglo XX....358
CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA DEL TRABAJO DE KARL MARX 361
LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD EN EL TRABAJO MODERNO 371
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA 376
BIBLIOGRAFÍA....377
CAPÍTULO 15 VALORES EMPRESARIALES....379
INTRODUCCIÓN....380
ÉTICA Y EFICIENCIA....381
UNA ANOTACIÓN 381
EL MODELO EMPRESARIALDE LA NUEVA ECONOMÍA 382
ANÁLISIS DE LOS RESULTADCDE LA ENCUESTA 385
Etica de los empresarios ante sus trabajadores 386
Ética de los empresarios....392
Responsabilidad social de las empresas 392
CONCLUSIÓN....398
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA 399

BIBLIOGRAFÍA....401
CAPÍTULO 16 ÉTICA INTERNA EN LAS ORGANIZACIONES LUCRATIVAS....402
ÉTICA EN LAS EMPRESAS....403
LA RESPONSABILIDAD PARTE DE LA ÉTICA....411
UNA MIRADA HACIA FUERA DE LA EMPRESA LUCRATIVA....417
LA DOBLE MORAL EN LAS EMPRESAS LUCRATIVAS.....419
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA....422
BIBLIOGRAFÍA....423
CAPÍTULO 17 LA ETICA EN EL DERECHO....425
ÉTICA Y DERECHO....425
DOS GÉNEROS DEL SABER TEORÍCO Y PRÁCTICO....426
LA TEORÍA TRIDIMENSIONAL DEL DERECHO....429
AXIOLOCÍA JURÍDICA....431
IUSNATURALISMO E IUSPOSITIVISMO....438
LA PRÁCTICA PROFESIONAL DEL ABOGADO....441
EL ABOGADO Y EL JURISTA....442
LA ÉTICA EN LA PROFESIÓN JURÍDICA....443
En la función legislativa....449
En la función jurisdiccional....450
El ejercicio profesional del abogado en la administración pública....453
SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA....454
BIBLIOGRAFÍA....456
CAPÍTULO 18 ÉTICA Y POLÍTICA (COMENTARIOS A LA SISTEMATIZACIÓN PROPUESTA POR NORBERTO BOBIO)....458
MONISMO CORREGIDO....462
Teorías que analizan la diferencia entre moral y política con base en la situación....462
Teorías con base en el status de los sujetos....463
DUALISMO APARENTE....465
¿Dos éticas en planos distintos, Jerarquía de los órdenes normativos?....465
DUALISMO....466
Separación entre moral y política con base en la acción....466
La doble moral....468

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA 470
BIBLIOGRAFÍA.....472
G L O S A R I O 473

PRIMERA PARTE

EN BUSCA DE LA ÉTICA

1.- El estudio de la ética y las morales particulares
2.- La ética y la vida
3.- Presupuestos epistemológicos y antropológicos de la ética
4.- Desarrollo moral
5.- Industria de la cultura en la formación del carácter narcisista

CAPÍTULO 1 EL ESTUDIO DE LA ÉTICA Y LAS MORALES PARTICULARES

Walter Beller Taboada

Como los molinos de viento, las carreteras, los puentes, las naves espaciales, los poemas, las canciones de amor, las películas o los medicamentos que nos cura de las enfermedades, la ética y la moral son producciones humanas que ha sido creadas para *mejorar condiciones de existencia*. En toda organización social, la moralidad forma parte de los hilos que trenzan el tapiz de la cultura, junto con otros como el leguaje, las creencias religiosas, las instituciones sociales, las actividades científicas, la técnica o el arte. Las obras culturales constituyen lo propio del mundo humanos y representan lo que nos distingue del resto de los seres que pueblan el planeta.

Con las producciones culturales nos humanizamos y debido a ellas nos vamos diferenciando de la naturaleza. Por la cultura adquirimos y construimos el *orden humano*, un orden que es distinto a lo que heredamos biológicamente, sea de manera innata o congénita. El orden de la naturaleza nos entrega lo que es; la cultura nos coloca en la ruta de lo que *puede ser de otra manera*, de lo que podemos, como humanidad, transformar y optimizar. La ética y la moral se superponen al orden de las leyes físicas, químicas y bilógicas, porque van más allá de ellas. Estas leyes se rigen por el principio de identidad (siempre iguales, siempre con las mismas condiciones=, mientras que el universo de la ética y la moral se despliegan en el universo de la diversidad y de la diferencia, que corresponden al orden humano.

EN EL PRINCIPIO, LA NATURALEZA (NATURA)

En sus inicios, la investigación científica se inclinó resueltamente al estudio de la naturaleza, desde entonces, todos aquellos objetos (galaxias, asteroides, montañas, ríos, plantas. Animales, peces…) y todos aquellos aspectos del universo que son independientes de nuestra voluntad o de nuestros acuerdos; y aspectos que logramos descubrir, y que algunas veces utilizamos en nuestro favor, pero sobre los cuales no tenemos nada que acordar o pactar. Los procesos naturales son o que son y se manifiestan con independencia de nuestras convicciones. Lo que existe en la naturaleza subsiste por sí mismo, sin intervención humana. Los griegos de la época clásica le dieron el nombre de *physis*.

Las ciencias empíricas indagan, especifican y describen los fenómenos de la naturaleza, cuyos efectos experimentamos de manera directa o indirecta. La gravitación, los rayos solares, los principios de la termodinámica, las regulaciones homeostáticas determinan casualmente nuestro comportamiento físico y bilógico. Sin embargo, también son aprovechables. Dado que los fenómenos de la naturaleza exhiben ciertas regularidades, es posible construir objetos tecnológicos. Sabemos que si algo es físicamente posible (porque una ley física lo permite), entonces es tecnológicamente factible, pero no a la inversa. La intervención humana se beneficia de las relaciones necesarias y constantes de la naturaleza, a condición de someterse a ellas. No inventamos ni construimos *lo real* de la naturaleza, pero la expansión y el avance del conocimiento científico acerca de los procesos naturales han permitido mejorar las condiciones de vida de la humanidad.

Nuestra existencia no sólo se ve afectada por la naturaleza, sino también por las *convenciones* establecidas a lo largo de los siglos por la sociedad. Para vivir y convivir en sociedad, debemos adherirnos a los modelos, los ideales, las reglas, los preceptos, las pautas y los patrones de conducta, así como a las normas, los usos, las costumbres, las tradiciones, las disposiciones y los valores que la sociedad nos impone y exige en cada momento. La convivencia social determina modelos de conducta a los que debemos de sujetarnos.

A diferencia de los hechos de la naturaleza, las convenciones presentan situaciones que son en un momento dado de una cierta manera (pero que podrían ser -y suelen- ser de otra forma muy distinta). Y aunque sean convenciones, nos vemos coaccionados y presionados para llevarlas a cabo. Es un costo o precio que debemos pagar por vivir en sociedad. Las convenciones constituyen todo aquello que conforma nuestro mundo cultural y condicionan nuestro comportamiento en la sociedad. De esto se percataron los pensadores griegos en la segunda mitad del siglo V antes de nuestra era. En particular, los sofistas distinguían entre aquello que existe *por naturaleza (physis)* de aquello otro que existe *por convención (nomos)*.

LAS CONVENCIONES (CULTURA)

Las leyes y regularidades naturales no pueden violarse o modificarse por la voluntad o por el acuerdo, mientras que los hechos culturales son susceptibles de trasgresión, aunque también de transformación voluntaria, generando así nuevos acuerdos que cambien completamente los patrones de comportamiento que en determinado momento la sociedad haya implantado. Las leyes jurídicas, las costumbres culinarias, las modas, las variedades de usos lingüísticos, las estructuras de organización de las sociedades (monarquía, república, etc.), cambian por la voluntad humana. y, merced a ésta, se adoptan otras formas distintas a lo largo del tiempo.

Algunos objetos o aspectos son tanto naturales como convencionales (aunque siempre podemos distinguir lo correspondiente a uno u otro orden). Una vaca sagrada es vaca

por naturaleza y sagrada por convención. La península de Yucatán es península por naturaleza y mexicana por convención. Los mares territoriales pertenecientes a un Estado) por convención. Un ser humano pertenece a la especie *homo sapiens* por naturaleza y es chino por convención. No obstante que en muchos casos se traslapen el orden natural con el convencional, no puede ni debe confundirse lo que es por naturaleza con lo que es por convención.

La información que se transmite de generación en generación pasa por dos canales distintos: el *canal hereditario* del código genético, que es natural; y el *canal del aprendizaje social*, que es cultural.[1] El que tengamos cabello o no y, si lo tenemos, de qué color, es un rasgo natural. El que nos lo cortemos, lo peinemos o incluso que nos lo tiñamos, y de qué manera lo hagamos, es un rasgo cultural. Consumir alimentos y beber agua son urgencias naturales, imprescindibles para nuestra supervivencia; en cambio, qué alimentos elegimos y cómo los consumimos, depende de la cultura. La biología nos impone necesidades naturales; la cultura, demandas convencionales. Por naturaleza tenemos cuerpo y anatomía, y por cultura tenemos vestido y modas. La información natural nos es heredada en tanto que especímenes del conjunto humano y está contenida en el ADN. La información cultural nos es heredada por otros mediante complejos sistemas simbólicos y tiene que ser laboriosa y tenazmente aprendida.

La palabra "cultura" viene originalmente del latín y se refería a la agricultura. Desde la revolución del Neolítico, la agricultura es uno de los elementos básico de las culturas de todos los tiempos. La agricultura, el cultivo del campo, no está incluida en nuestra información genética y, por lo tanto, debe aprenderse de otros -ya sean los padres o la comunidad- porque hay que saber cuáles y cuándo se deben sembrar determinadas se mil la s, qué abonos se deben aplicar, en qué momento se hace la recolección, etcétera.

Para vivir en sociedad es indispensable que aprendamos un sinfín de actividades y prácticas. Debernos aprender el lenguaje de nuestra comunidad, pues nadie nace sabiendo hablar. Asimismo, debemos aprender a controlar los esfínteres, a manejar los cubiertos, asearnos las manos, a bañarnos, a lavarnos los dientes y luego iremos aprendiendo otras conductas: escribir, leer, modelar el barro, manejar una bicicleta, conducir un automóvil, contar chistes, resolver ecuaciones de segundo grado, recitar poesías o desarrollar un trabajo específico.

Desde los inicios de nuestra vida individual, somos dependientes de los otros. La "cría humana", en sus primeros años de existencia, requiere de la atención y del cuidado de los otros, puesto que no pue de valerse por sí sola, para que pueda sobrevivir ha de contar con esos otros primordiales que son los padres o quienes fungen como tales. Más allá de proporcionar el alimento y los cuidados, los otros nos van introduciendo de forma paulatina en el mundo de la cultura, de su cultura. Aprendemos el lenguaje de los otros porque no nos queda de otra, ya que estamos obligados a interactuar con

[1] Mosterin, Jesús. *Racionalidad y acción humana,* Madrid, Alianza, Editorial, 1978, pp.48-50

ellos. Y con el lenguaje iremos aprendiendo todo un conjunto de símbolos y un repertorio de reglas que no son si no los de la comunidad donde vamos creciendo y madurando. Entonces, tendremos que ir adentrándonos en el reino de la ley. Nos constituimos como sujetos sociales, como sujetos de derecho o como sujetos de la moral, por medio de la ley.

LA LEY DE LA NATURALEZA Y LA LEY EN LA CULTURA

El término "ley" tiene sentidos diferentes según se interprete con relación a la naturaleza o a la cultura. Usamos esta palabra para referirnos a cosas muy distintas. Hablamos de la ley de la gravitación universal, de la ley del Talión, de la ley de incremento decreciente, de la ley de la selva, de la ley de los grandes números, de la ley laboral, de las leyes de De Morgan, de la le y del deseo... No es lo mismo enunciar que: "Los cuerpos se atraen con una fuerza proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de sus distancias", que decir: "No codiciarás a la mujer de tu prójimo". Una y otra le y determina nuestro comportamiento, no obstante que se trata de distintos cuerpos que son atraídos por razones diversas. No podemos transgredir la ley natural de la gravitación, pero sí podemos (aunque no debemos transgredir la ley moral [véase más adelante].

Por otra parte, la ley de la gravitación, como cualquier otra ley natural, que se expresa en un *lenguaje indicativo,* nos enuncia que sus efectos son siempre inexorables y susceptibles de comprobación, mientras que la ley que manda no codicia a la mujer de tu prójimo se enuncia en un *lenguaje* prescriptivo y puede o no cumplirse. Las leyes científicas expresan regularidades y señalan las causas de los fenómenos; las leyes convencionales son mandatos o prescripciones que se refieren a fines. Las leyes científicas que gobiernan los procesos naturales no dependen de nuestras convenciones o acuerdos; en cambio, las leyes en la cultura obedecen a las convenciones y, por ende, son factibles de incumplimiento o de modificación.

Estamos sujetos a las leyes de la naturaleza y nos sometimos a las leyes que nos impone la cultura donde nos desarrollamos. Las leyes naturales) sean físicas, químicas o biológicas= se establecen y ordenan en teorías que tienen un *contenido* explicativo. Las leyes en la cultura se incorporan en mínimas que condicionan el *comportamiento* debido de las personas en un conglomerado social. En este segundo caso, una ley es un enunciado *general e* imperativo. General porque se aplica a todo sujeto cuya situación se encuentre comprendida en los supuestos de la ley. Por ejemplo, toda persona que obtengan ingresos está obligada a pagar impuestos (y la misma ley prevé el monto desde el cual se está obligado a pagar impuestos). Es imperativa porque se impone más allá de que el sujeto quiera o no quiera hacerlo. Nadie, de manera espontánea, pagaría impuestos.

Las leyes jurídicas o morales –a diferencia de las naturales—tienden hacia un modelo ideal, que es su finalidad, pero sabiendo de antemano que nunca podrá ser alcanzado por completo.

Una ley es lo que se impone (la necesidad objetividad), o lo que *debería* imponerse (la regla, la obligación). En el primer caso, la necesidad es la orden de la naturaleza; en el segundo, del orden de las leyes jurídicas o morales. La primera, que no dependen de nuestra voluntad, es decir, no son requeridas por nadie, se imponen a todos, sin excepción. Las segundas, que son queridas por la mayoría, pues dependen precisamente de esta voluntad, no se determinan de manera inexorable ya que suelen ser transgredidas. Si el homicidio no fuera posible, ninguna ley tendría necesidad de prohibirlo. Las leyes jurídicas sancionan el delito y al mismo tiempo lo crean, pues no podríamos saber de la ilegalidad de un acto si no estuviese penado. En cabio, si la gravitación pudiera ser transgredida *ya no sería una ley* (de la naturaleza). Además, la gravitación funciona independientemente de nosotros, de nuestro conocimiento, de que sepamos o no sepamos de ella.

LA VALIDEZ DE UNA NORMA ES RELATIVA A UN CÓDIGO

Las leyes en el ámbito de lo humano, que es un orden convencional, se expresan con *normas*. No hay sociedad. Las normas imponen obligaciones, permisiones o prohibiciones. Ninguna norma se presenta aislada, pues cualquier noma implica otras o es implicada por otras. Esto significa que se presentan específicamente *códigos normativos*. Por supuesto, los códigos normativos deben ser *coherente*, lo cual quiere decir que una conducta no debe estar al mismo tiempo permitida y prohibida. Si en un lugar encontramos un letrero que dice "prohibido fumar", no podría ser que en ese mismo lugar se permitiera fumar. En general, cuando decimos que "lo que no está prohibido, está permitido", nos estamos refiriendo a la coherencia que debe darse entre las normas.

Las normas y los códigos que las contienen, responden finalidades fundamentales. Son prescripciones a través de las cuales cada sociedad o grupo plasma aquellos valores en los que se reconoce y en los que fundamenta su propia cultura. Se formulan con el propósito de que la conducta de los miembros de la sociedad o el grupo se ajuste a dichos valores. Prescriben los comportamientos que hay que llevar a cabo o los que se deben evitar en determinadas circunstancias. Las normas definen lo que debemos y lo que no debemos hacer. Definen el *deber ser*. Asimismo, las normas se han de dar a conocer, ya sea en forma escrita o por tradición oral, o mediante ejemplos, a efecto de que las personas sepan lo que les está prohibido, lo que les está permitido o a lo que están obligadas.

En cuanto a su *contenido*, los códigos normativos varían de una sociedad a otra y de una época a otra. Lo que es norma en un cierto código, puede no serlo en otro. Una obligación prescrita por un código, puede muy bien estar prohibida en otro código, y viceversa. Las normas se refieren a situaciones específicas y en ellas encuentran su validez. El punto de referencia de cualquier norma es el código donde se presenta cualquier norma es el código donde se presenta.

Si hablamos una lengua, nos sometemos a las reglas de construcción y de pronunciación de la misma, sino lo hacemos, no hablamos esa lengua. Las reglas son generales y compartidas, de modo que para que alguien se comunique con otra persona debe tener el mismo código lingüístico. Por ejemplo, el acento gráfico o tilde, existen lenguas que no lo emplean (como la inglesa,) hay lenguas que sólo utilizan uno (como la española) y hay lenguas donde se usa más de uno (como el francés). En otras palabras, el empleo de los signos gráficos depende de la lengua en cuestión. Las reglas son prescripciones convencionales, pero debemos ajustarnos a ellas y respetar las disposiciones ortográficas de la lengua respectiva. Otro caso: la letra "h" no tiene fonema en español, mientras que en otras lenguas, sí. En general, que una letra represente un fonema en mera convención.

Al vivir en sociedad, las normas determinan nuestro comportamiento y condicionan nuestras decisiones. En una organización monogámica, como son las sociedades occidentales, a una persona le está permitido casarse legalmente con otra de diferente sexo, en una sociedad poligámica, un varón puede casarse con varias mujeres. En la mayoría de las sociedades, las personas casadas tienen derecho a divorciarse, pero hay países o culturas que prohíben terminantemente la separación de las parejas casadas. Durante el medioevo, era costumbre el "derecho de pernada", por el cual es señor feudal podría apropiarse de la virginidad de la recién casada y así obligarla al adulterio. Esta práctica era aceptada por la comunidad y prácticamente desapareció al ocaso del feudalismo.

En la vida cotidiana también se presentan convenciones diversas. De acuerdo con el código de circulación inglés y australiano es obligatorio que los vehículos transiten por la izquierda, en el código de circulación americano y europeo, es obligatorio que transiten por la derecha. La obligación de circular en un sentido u otro depende del código normativo.

Las normas son siempre relativas a códigos normativos, por lo que fuera de ellos carecen de validez. Asimismo, los códigos tienen previstos lugares estructurales que debe ocupar la autoridad que tiene la responsabilidad de vigilar el cumplimiento de los mandatos que impone el código. Por ejemplo, en el futbol ese lugar está reservado para el árbitro. En las actividades ciudadanas, ese lugar es ocupado por el policía, el ministerio público o el juez, Siempre existe un lugar estructural para quien ejerce la autoridad que el mismo código le confiere para que sea cumplido por aquello que están bajo su dominio. Cuando se deja de cumplir con los mandatos del código, se presentan sanciones.

LA SANCIÓN Y SUS TIPOS

Las normas condicionan nuestra convivencia, de manera que, para que seamos aceptados en una comunidad, debemos comportarnos de conformidad con los códigos normativos que rigen en ella. Aceptar las reglas de un código implica admitir que en algunas circunstancias hay *sanciones* para quienes *infrinjan* determinadas normas.

Las instituciones del Estado incluyen penas pecuniarias, de cárcel y a veces incluso la muerte para quien infrinjan o quebrante sus normas.

Cuando nos cumplimos con las normas, podemos recibir una sanción. Pero, para entendernos mejor, es conveniente diferencias los dos sentidos incorporados en la palabra "sanción": uno, que podríamos llamar positivo y, otro, que podríamos caracterizar como negativo. Proveniente del verbo latino *sancire* (ratificar, confirmar=, sancionar significa primariamente que una ley o un estatuto sean ratificados o confirmados por una autoridad competente. En cambio, en el sentido que llamamos negativo, la sanción implica una pena o castigo para quien infringe una ley o una norma.

Por otra parte, hay un tipo de sanción *exterior*, como aquella que se da en el ámbito jurídico-penal, o la que se da en el terreno social, pero existe también otro tipo de sanción que podríamos denominar *interior*, la cual pertenece al ámbito de la moral y de la conciencia individual, constituyendo por lo general una sanción que se expresa en forma de remordimiento- Al ser ciudadanos de un Estado estamos obligados a pagar impuestos y, si no lo hacemos, podemos recibir una sanción que puede ser un recargo, una multa o incluso podemos ser castigados con cárcel. Las autoridades ejercen *presión normativa* para que se cumplan las disposiciones legales. (La *impunidad* implica que los sujetos se sustraen a la sanción que deberían recibir por haber realizado conductas contrarias a la ley.)

<u>En el orden social, al convivir con otros, estamos obligados a practicar ciertas normas de cortesía.</u>

Para que las leyes se cumplan, el estado tiene organizado un aparato represivo (policías, juzgados, cárceles). En el orden social, al convivir con otros, estamos obligados a practicar ciertas normas de higiene, de cortesía; de la misma forma que estamos obligados a seguir las tradiciones. Si no cumplimos, podemos ser objeto de críticas o de censuras por una parte de la comunidad, aunque no haya un aparato represivo que nos sanciones. Se nos exige andar por las calles bien bañados, como se nos demanda que tengamos buena ortografía, más ni la policía ni los jueces nos persiguen si no cumplimos con una u otra cosa. Las personas nos pueden censurar, nos pueden "hacer el feo", o nos dejan de contratar para un empleo, pero la sanción no implica mayor castigo.

En el caso de la sanción interior, sólo es nuestra conciencia moral la que nos reprocha no haber cumplido con un precepto o no haber realizado un valor moral, sin que el Estado o la sociedad tengan injerencia alguna para sancionarnos. La *conciencia moral* es la capacidad que poseemos de emitir juicios o apreciaciones morales acerca de lo que debe considerarse justo o injusto, debido o indebido. Si no hacemos caso nuestra conciencia moral, o si la tomamos en cuenta, pero de todas maneras obramos en sentido opuesto a sus dictados, la sanción nos la imponemos nosotros mismos y en

muchas ocasiones suele adoptar la forma de la "culpa moral" o del "sentimiento de culpabilidad". En esta situación, no hay un castigo exterior, el individuo sólo ha atentado en contra de su propia conciencia, ha ido en contra de sus propias convicciones y principios, o ha infringido el código moral que ha asumido. En algunas circunstancias ese sentimiento se podría acompañar del arrepentimiento y de la búsqueda de alguna forma de restitución.

LAS COSTUMBRES SON FUENTE DE LOS NORMATIVO

El vocablo "costumbre" tiene dos acepciones: la *consuetudo*, que en el derecho romano se denominada *mos maiorum* (el conjunto de normas heredadas de los mayores); y la de *mos*, versión latina del griego *ethos* (o sea, el carácter, el modo de ser). Las costumbres son usos, hábitos, ideas y creencias, tradiciones y maneras de vivir de un grupo, de un pueblo o de una sociedad determinada. Las costumbres distinguen a una comunidad de otra, a una sociedad de otra. Son prácticas que se transfieren de una generación a otra y las reproducimos cada vez que nos comportamos de acuerdo con lo que nos han enseñado. Son maneras y modos peculiares que actualizan cuando celebramos nuestras fiestas, cumplimos nuestros rituales sociales o nos relacionamos de cierta forma con el prójimo.

Las costumbres se relacionan con esos elementos peculiares con los cuales nos identificaos y nos diferenciamos de los demás. Están presentes y activas en nuestros protocolos funerarios, en las modalidades de cortejo y noviazgo, y en las formas del trato entre las personas. Las costumbres las aprendemos y reproducimos en nuestros hábitos alimentarios, en la manera de vestirnos, en nuestras formas de cortesía y en nuestros regionalismos lingüísticos.

El derecho considera que una costumbre adquiere el nivel de ley jurídica cuando un grupo o una comunidad le reconocen a ciertos usos y prácticas un carácter *obligatorio*. Una costumbre se convierte en norma jurídica cuando la conducta es exigible por parte de los demás; entonces ya no depende sólo de la tradición, sino que entraña una obligación jurídica. Algunos usos y costumbres de los pueblos indígenas tienen la protección de la ley. Algunos usos y costumbres de la actividad empresarial cuentan con el respeto y el respaldo de la ley.

En general, se habla del *derecho consuetudinario*, que es en parte del derecho ordinario, cuando la sociedad y el Estado aceptan determinada costumbre como norma jurídica. De este modo, la costumbre es una de las fuentes del derecho. En el lenguaje popular se dice: "la costumbre hace derecho". Pero debe entenderse que *no toda* costumbre se transforma en norma jurídica.

Muchas costumbres grupales constituyen el código moral de un grupo específico. Puesto que la moral no es innata sino adquirida, un vehículo para aprender la moral del grupo en el que nacemos es la repetición y reproducción de ciertas costumbres de ese grupo. Los padres transmiten a sus hijos costumbres morales que, a

su vez, fueron transmitidas por sus respectivos padres, garantizando con ello la continuidad de las costumbres y la permanencia del grupo que las sustenta. A los miembros del grupo se les impone que respeten el código moral que deriva de las costumbres. Para que esto ocurra, cada miembro deberá adoptar el modelo de conducta y el conjunto de creencias que dominan en el grupo. De modo que para ser parte del grupo hay que identificarse no sólo con sus costumbres y creencias, sino que se debe adoptar sus ideales.

Así como algunas costumbres contradicen las normas jurídicas, también existen costumbres que van contra la moral. Por ejemplo, la costumbre machista y patriarcal de ejercer violencia en contra de los hijos o de la esposa, es contraria al derecho y la moral. Es decir, no basta la existencia de las costumbres grupales para considerar que ellas son morales. En efecto, hablaos de "buenas" o de "malas" costumbres, lo cual indica que éstas jamás son neutras sino que siempre están calificadas (como buenas o malas).

Para que una costumbre forme parte de la moral es indispensable que se les considere desde su aspecto *valorativo*. Por eso, para Aristóteles el valor propiamente ético de los comportamientos dependía de que previamente fueran estimados como "virtuosos", es decir, como aquellos que conducen a la "excelencia" (la *areté*, palabra de donde viene aristos=lo mejor). No cualquier costumbre adquiere el nivel de una norma moral; sólo las que elevan el espíritu moral de las personas y de la sociedad.

En una colectividad particular se *acostumbra* juzgar las conductas de una u otra manera, y los miembros de ella acatan dichos modos concretos, los repiten escrupulosamente en su vida cotidiana y los transmiten tal cual a sus hijos. Por ejemplo, conocemos de las costumbres que imponen el respeto por los "mayores", o sea, el respeto hacia los padres o los abuelos y, en general por los adultos mayores. También conocemos las costumbres de veneración a los antepasados mediante rituales funerarios o las costumbres familiares que nos imponen cierto comportamiento en la mesa cuando comemos.

Pero las costumbres van cambiando. En otros tiempos, se consideraba una "buena costumbre" el eructo como señal de que los alimento consumidos habían sido satisfactorios; era un símbolo de "cortesía".

En la mayoría de las culturas existe la costumbre de respetar a los adultos mayores.

Hoy, esa costumbre está prácticamente erradicada, y no sólo eso, en la actualidad se calificaría como una "mala costumbre". De la misma forma hablamos de las costumbres sexuales de los diferentes pueblos, en distintas épocas. Aunque se supone que se inventaron en el antiguo oriente, en la Europa medieval proliferó el uso de los "cinturones de castidad", que eran aparatos que se fijaban en la pelvis e impedían el acceso a la vulva y al ano, pero permitían la micción, la salida de la sangre menstrual

y la defecación. El dispositivo estaba construido con cuero y hierro, y se aseguraba a un candado que se abría cuando lo deseaba el esposo y dueño de la mujer. En aquella época se usaban porque "así lo dictaba la costumbre". En otras palabras, en materia de costumbres hay de todo: buenas y malas.

LA MORAL COMO SUSTANTIVO Y COMO ADJETIVO

Algunas costumbres están vinculadas con la moral. Costumbres y moral: quizá sean del mismo género, pero difieren en la especie. El término "moral" se utiliza de muchas maneras, según el contexto del que se trate. Unas veces se emplea como *sustantivo* ("la moral") y en otras ocasiones como *adjetivo* ("filosofía moral", "código moral", "principios morales", etc.). En este sentido, ciertas costumbres pueden relacionarse o no con la moral. En todo caso, la moral y la moralidad se distinguen de los simples usos y costumbres.

Cuando se habla de la moral (sustantivo) solemos referirnos a un conjunto de principios, preceptos, mandatos, prohibiciones, permisos, patrones de conducta, valores e ideales de la *vida buena* que, en su conjunto, conforman en entramado más o menos coherente, propio de un colectivo humano en *una época histórica determinada*. Así, la moral hacer referencia a un conjunto de *ideales o modelos* que se persiguen alcanzar en una determinada época. En este sentido, la moral prescribe cuáles son los valores más significativos para una sociedad. Constituye el conjunto de reglas morales a las que sujetamos nuestra vida en nuestros encuentros con los otros en el trabajo, en la escuela, con las amistades, con la pareja, etc. Por ello, la moral (sustantivo) puede ser objeto de estudio de la sociología, la antropología o la historia.

Desde luego, las convicciones y los contenidos morales que cada uno asume concretamente nunca son, en el sentido estricto de la palabra, un patrimonio propio, sino que responden a las normas del grupo social al que uno pertenece. Aunque la mayoría de los contenidos morales del código moral personal coincidan con los códigos moral social, siempre existirá un espacio para las expresiones dela *singularidad*. Así, dos hermanos pueden compartir la misma moral de la familia (que a su vez comparten la moral del grupo social), sin embargo, cada uno pondrá acentos e introducirá matices distintos ante problemas concretos.

En este sentido, la moral conforma un código normativo concreto que nos proporciona, de una forma más o menos detallada, más o menos clara, definiciones, caracterizaciones y ejemplos de que es lo bueno, qué es lo malo, qué es la bondad, que es la maldad, qué es lo correcto, qué es lo indebido, etc. A diferencia de los códigos normativos jurídicos, que son *únicos* en un momento dado, los códigos normativos morales son *múltiples* y *diversos*.

De ahí que, más que hablar de la moral, en singular, lo que nos encontramos en cualquier sociedad es un conjunto de versiones y puntos de vista más o menos sistematizados que ofrecen pautas generales de comportamiento. Lo que hay es una

variedad de doctrinas que se diferencian de otras doctrinas similares, como es el caso de la moral católica, la moral protestante, la moral judía, la moral mahometana, la moral marxista, la moral republicana, la moral feminista, la moral posmoderna, etc. Por lo tanto, acerca de un mismo tema podemos encontrar opiniones y criterio distintos, en ocasiones tan opuestos, que resulten incompatibles entre sí.

Si se emplea el término "moral" como *adjetivo* nos adentramos en otros horizontes. Antes hemos hablado en general de códigos normativos señalando que unos son legales, otros sociales y otros más son morales. Aquí "moral" (adjetivo) lo utilizamos para calificar y distinguir cierto tipo de códigos normativos: los que corresponden a la moralidad. Se entiende por *moralidad* la conformidad o disconformidad (inmoralidad) de los actos humanos con relación a un código moral.

La palabra "moral", sirve para calificar (adjetivo) distintas situaciones. Cuando el derecho hace referencia a "personas morales", el adjetivo "oral" se usa para contraponerlos a las "personas físicas". Una empresa es una persona moral, un individuo es una persona física. Pero fuera del contexto del derecho, el calificativo "moral" lo utilizamos con mucha frecuencia para oponerlo a "inmoral". Cuando decimos que la corrupción es un acto inmoral, queremos decir que se trata de un comportamiento *contrario* a la moral, que es contrario a los ideales de la moralidad. Así, el adjetivo se emplea para significar que determinada conducta es "correcta" (moral) o que tal otra es "incorrecta" (inmoral).

Para calificar un comportamiento e una u otra manera debe haber algún *criterio* que empleemos como referencia para hacer el juicio moral de esa conducta.

CRITERIOS IMPLÍCITOS Y EXPLÍCITOS

Nos demos cuenta o no, aplicamos constantemente criterios: los usamos cada vez que hacemos una lección, cuando expresamos nuestros gustos, cuando aprobamos o criticamos, o cada vez que odiamos o queremos. En la mayor parte de las ocasiones esos criterios permanecen implícitos y ni si quiera nosotros mismo, los usuarios, los conocemos en forma explícita, de manera reflexionada o reflexiva. Vivir en sociedad entraña ir configurando nuestros criterios porque eso supondría dejar de elegir. Al vivir tenemos que elegir, opta, valorar, preferir, seleccionar, incluso, no elegir es ya elegir.

No todos los criterios son iguales. Unos son *privados* y otros son *intersubjetivos*. Los primeros son cabalmente subjetivos, pues valen para un sujeto. Los segundos pretenden ser válidos para arios, para muchos o incluso para todos. Los criterios privados no requieren de crítica alguna ni de ninguna argumentación. Si suponemos que "cada cabeza es un mundo", ¿para qué molestarse con ofrecer una justificación de los que personalmente creemos y estimamos? Éste es el nivel de los *gustos*, de las preferencias personales. A una persona le agradan ciertas cosas que otras detesta. En materia de gustos, de preferencias personales. Los criterios no suelen discutirse, ni

tienen por qué someterse a crítica. Tenemos libertad para elegir de acuerdo con nuestros más íntimos sentimientos, afectos o desafectos. Pero, ¿es legítimo trasladar ese nivel de los criterios privados a los criterios intersubjetivos?

Veamos las cosas por partes. Para pensar un criterio intersubjetivo se podría recurrir a la imagen de dos personas que cargan una mesa: es una actividad que requiere del esfuerzo simultáneo de ambas. No es la acción de una o de la otra sino de la acción *coordinada* de ambas lo que permite cargar l mesa. Así ocurre con los criterios intersubjetivos: son criterios que se comparten y se conjugan para una misma acción, comportamiento o decisión. Dos personas que mantienen el mismo criterio están relacionadas la una con la otra. Ya no se trata de una elección individual, sino de la conjunción de dos o más personas que buscan objetivos idénticos o semejantes. No vale una sin la otra. Cualquier trabajo conjunto atestigua la necesidad de criterios compartidos. Es cuando solemos decir: pongámonos de acuerdo"; porque sin el acuerdo no avanzamos ni uno ni otro.

Por otra parte, hemos subrayado que las normas son convenciones. Ahora podemos añadir que las convenciones precisan de acuerdo intersubjetivos efectivos. Esto implica que, para que las normas funcionen como tales, es necesario que quienes estén sujetos a ellas compartan los mismos criterios. Deahí que el punto de referencia común sea un mismo código normativo. Por supuesto, el código normativo casi siempre antecede a los individuos y sus acciones o elecciones. Pero este hecho no resta que sea indispensable el acuerdo intersubjetivo. Así ocurre con cualquier contrato jurídico: los individuos contratantes son libres para estipular lo que sea; no obstante, para que el contrato sea legal debe atenerse a las normas jurídicas; en este caso, los mandamientos legales constituyen el código normativo compartido.

¿Qué pasa con la moralidad? La moral también es normativa, y por ende, convencional, aunque eso no significa que sea mera arbitrariedad personal o subjetiva. Lo bueno o lo malo, lo correcto o lo incorrecto, lo justo o lo injusto, requieren de criterios intersubjetivos para ser evaluados. La moral puede ser interpretada de dos maneras: como un asunto personal o como un asunto social.

En realidad no se trata de una disyunción excluyente, por lo que, más bien, deberíamos decir que la moral es tan personal como social. Es personal porque radica en la conciencia moral del sujeto, de modo que la sanción (como premio o castigo) compete al sujeto mismo. Así, soy moralmente responsable de mis propios actos, de mis pensamientos, de mis creencias. Pero mi conducta afecta, directa o indirectamente, a los otros con los cuales convivo. En ese sentido, la moral es un asunto de la colectividad, lo cual se pone de manifiesto cuando se juzga o evalúa una determinada conducta en términos de su moralidad o ausencia de moralidad. Es entonces cuando se requiere de criterios intersubjetivos, que van más allá de las opiniones (que sólo remiten a criterios privados).

Además, hemos subrayado que la moral cambia con el tiempo. Hoy nos encontramos con nuevas "ofertas" en términos de moralidad. Los medios de comunicación nos exponen constantemente a formas diversas de moralidad, amén de que en la actualidad es cada vez más frecuente que enfrentemos nuevos retos y situaciones que desafían los criterios establecidos para resolverlos. Todo ello nos lleva, tarde o temprano, a revisar los criterios anteriores y, quizá modificarlos o adaptarlos. En nuestros días no se puede soslayar la confrontación con pautas de conducta distintas, asumidas por otros sujetos. Por lo tanto, ya no se pueden considerar valiosos sólo aquellos modelos de comportamiento que existen en una sociedad, puesto que lo que en verdad es valioso es la comparación entre los diversos valores que se formulan en sociedad diferentes.

En estas circunstancias, los criterios intersubjetivos nos sirven para encontrar *códigos normativos superiores*, que sean mejores a otros existente. Sólo desde la confrontación intersubjetiva puede calibrarse la posibilidad de que unos valores sean más deseables que otros. La abolición de la esclavitud y de la opresión, de la miseria y de la enfermedad, la igualdad de los sexos, no pueden ser valores que se reduzcan a la particularidad de un código normativo concreto. En la actualidad, son valores y normas que se pretende que sean universalizables y, como tales, aplicables a cualquier sociedad o nación.

No existen actos o conductas morales o inmorales fuera de un código normativo moral. Calificar como bueno o como malo, como correcto o incorrecto, como "virtuoso" o "vicioso", como "decente" o "indecente un acto o un comportamiento, sólo se puede juzgar si se cuenta con un código normativo. Esto es análogo a lo que ocurre en los juegos: tomar el balón con la mano es correcto, si se trata del basquetbol; pero es incorrecto si se trata del fútbol. Todo depende del tipo de juego que estemos jugando, o lo que es igual; depende de las reglas dcl juego en cuestión. De la misma manera, la mayoría de las sociedades considera que la venganza es inmoral, sin embargo, este juicio deriva de un código moral dentro del cual dicha afirmación es válida. Por el contrario, un código normativo que admite la Ley del Talión (ojo por ojo, diente por diente), no acepta ese juicio como válido. Hoy, para nuestra civilización mundial, juzgamos que el primer criterio es mejor que el segundo.

Una conclusión se impone: *no todas las las normas son iguales*. Más precisamente, son iguales en tanto que, en todos los casos, imponen obligaciones, permisiones y prohibiciones, pero no son iguales desde el punto de vista de los *criterios éticos* (que son intersubjetivos) con los cuales se juzga una determinada moral o el código correspondiente. Éste es el terreno en el cual transitamos de la moralidad a la ética.

DIFERENCIAS ENTRE MORAL Y ÉTICA

Es común que se confunda moral con ética y aunque tienen relación, no son lo mismo. Se confunden porque la palabra "ética" se usa como sinónimo de "la moral"

(sustantivo), es decir, como ese conjunto de principios, normas, preceptos y valores que rigen la vida de los pueblos y los individuos. Asimismo, el término ética proviene de la palabra griega ethos, que significaba originalmente "morada", o sea, "lugar donde vivimos"; después, adquirió el significado de "carácter" o modo de ser". Y la moral procede de mos, moris, que en un principio quería decir costumbre, pero que posteriormente pasó a ser entendida también como "carácter", "modo de ser". De modo que ambos términos y, por eso se les suele confundir.

Sin embargo, para los propósitos académicos de este libro, conviene tener presente que ética y moral no son lo mismo. Reservamos el término de ética para la filosofía moral y mantenemos la palabra moral para denotar los distintos códigos normativos morales concretos. En ese sentido, la ética constituye una parte de la filosofía que reflexiona sobre la moral, de la misma forma en que hay áreas de la filosofía abocadas a la ciencia, la religión, la política, las ciencias humanas, el arte o el derecho.

La tarea principal de la ética es analizar y evaluar las normas y los códigos morales, precisamente aquellos que, impuestos por convenciones, nos obligan a realiza ciertas conductas o evitar otras, sin que exista ningún aparato de Estado que vigile su cumplimiento, y sin que la sociedad sancione al sujeto que se comporta fuera de los lineamientos de la moral, puesto que solamente el propio individuo se reprocharía haber actuado de modo contrario a la moral.

La moral es una dimensión imprescindible de la vida en sociedad, como lo es la economía o la política. Todas las culturas pregonan algún tipo de moralidad. La moral es necesaria. Imaginemos por un momento una sociedad que defendiera la mentira, el egoísmo, el robo, el asesinato, la violencia, la crueldad, el odio, la muerte…Una sociedad así sería inviable, ya que los no dejarían de enfrentarse, de perjudicarse, de destruirse. La ley de la selva es inhumana; se opone a la humanización del hombre.

La moral es aquello por lo cual la humanidad llega ser humana. Solo los humanos tienen deberes, generan convenciones para convivir. Nada parecido encontramos en los animales, en la naturaleza. En este caso, sólo cabe el calificativo de *amoral*: los animales y la naturaleza en general carecen de moral. Por otra parte, la moral no sustituye a la felicidad, el amor ni a la sabiduría. Por eso además de moral, tenemos ética.

La ética parte del hecho mismo de la moral; de que existen códigos normativos relativos a lo moral. Pero no es la única disciplina que se ocupa de la moral. Varias ciencias estudian, desde, perspectivas particulares, las costumbres morales, como es el caso de la antropología, la sociología, la psicología o el psicoanálisis. La ética, por el contrario, va a las raíces filosóficas de lo moral. Le interesa hallar los fundamentos en los que se edifica la moralidad, y se despreocupa si ésta responde a tales o cuales circunstancias o a determinadas motivaciones, mismas que son expuestas y estudiadas

por las otras ciencias. El hecho de que la violencia pueda ser explicada por motivos antropológicos, sociales o psicológicos, no significa que se le *justifique* desde el punto de vista de la ética.

Lo éticamente relevante son los fundamentos, las razones por las cuales una persona o una colectividad distingue entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo lícito y lo ilícito. Estos fundamentos constituyen un tipo de saber *específico*, que no se confunde con otros tipos de conocimiento.

Desde una perspectiva científica o tecnológica, los fundamentos son, por un lado, los conceptos más generales de una ciencia o de la tecnología; y, por otro, los razonamientos con que se relacionan los conceptos para integrar con ellos un sistema de proposiciones que expliquen y justifiquen (*fundamenten*) dichos conceptos y las observaciones a que éstos se refieren. Con frecuencia, se entiende por "fundamen" un principio que es el punto de partida de una argumentación, disciplina o ámbito del saber. Igualmente, denota la justificación necesaria y suficiente de un derecho, de un deber, de un valor, de una hipótesis general, con el propósito de producir su aceptación.

La ética busca los fundamentos de la moral puesto que los códigos morales solo imponen normas, *pero no ponen atención acerca de su justificación*. De tal manera que la ética enriquece el dominio de la moral al hallar sus fundamentos y con ello garantizar el valor o la razón que justifica la práctica moral. Por consiguiente, la ética es una disciplina o un ámbito de la filosofía que investiga los fundamentos racionales de la moralidad. Estos fundamentos son la base, el soporte, el cimiento sobre el cual se levanta el edificio de la moral.

En otras palabras, las personas se pueden adherir a un cierto código normativo moral porque siguen las tradiciones o las máximas que asimilaron en sus hogares o que les fueron transmitidas por sus mayores, sean profesores, sacerdotes o líderes de la comunidad. En cambio, la ética construye un conjunto de argumentos racionales para justificar y justipreciar los elementos normativos morales. La pegunta básica de la moral sería:

¿Qué debo hacer?

Cuando alguien se cuestiona si debe o no debe ayudar a un amigo, y esa ayuda pone en crisis las convicciones de la persona, entonces aparece la pregunta: "¿qué debo hacer en este caso?" ¿Debo renunciar a mis convicciones o ayudar a mi amigo? (En el supuesto de que se trate de una disyunción excluyente). La opción que la persona adopte, dependerá de su moral personal (sustantivo) La pegunta básica de la ética será:

<u>¿Por qué debo obedecer las normas morales?</u>

No es lo mismo preguntarse *qué* debo hacer, que preguntarse *por qué* debo hacerlo. En el primer caso, la respuesta demanda una búsqueda de razones que orientan la decisión o conducta. En una sociedad predominantemente religiosa, la respuesta *parecía* resuelta con un simple "porque Dios así lo manda". En realidad, el problema no se solucionaba, sino que se desplazaba para una reflexión posterior, de manera que la respuesta quedaba pendiente.

ALGUNOS TEMAS CENTRALES DE LA ÉTICA

Todo campo del saber se define por los asuntos y problemas que trata, así como por la manera en que los aborda. Respecto de la ética, nuestra visión sería incompleta si no examináramos algunos temas peculiares de los que se ocupa. A continuación presentamos algunos de los problemas más significativos del saber ético, en el entendido de que en otra partes del presente libro se exploran con mayor detalles las cuestiones que caracterizan el dominio de la ética.

En el tema del *deber moral* es característico del discurso ético. Un deber, en general, una obligación o precepto de necesario cumplimiento, que ha sido impuesto ya sea por un poder externo al propio individuo (las leyes jurídicas, por ejemplo), o ya sea por la conciencia interna del sujeto (el deber moral). El término "deber" no es un sinónimo exacto de "obligación"; el primero es más de carácter moral y el segundo nos constriñe en la práctica. Un empleado tiene la *obligación* de llegar puntual a su oficina, y tiene el *deber* de esmerarse en su trabajo. Por otro lado, el incumplimiento del deber da lugar a castigos y sanciones que, como hemos puntualizado [véase antes], pueden ser eterno o internos.

La ética analiza el deber moral para definir en qué consiste, cual es si naturaleza, de dónde proviene la justicia o la bondad del deber, cómo se expresa (en imperativos, en preceptos morales, etc.) y en qué normas concretas han de plasmarse los deberes morales. En rigor, el tema del deber moral sólo es considerado a partir de las reflexiones de Kant, anteriormente, sólo se habían enumerado los deberes u obligaciones morales para alcanzar el bien o la felicidad (por ejemplo: "debes vivir con moderación si deseas ser feliz"). La distinción kantiana señalaba tres tipos de acciones desde la perspectiva de la moralidad o del deber:

a) Las acciones contrarias al deber: las acciones inmorales
b) Las acciones conforme al deber, que son aquellas acciones que, *aparentemente*, son buenas, pero que no pueden ser consideradas como morales en sí mismas, porque han sido realizadas buscando una finalidad ajena a la propia moral, como el interés personal, la búsqueda de otras satisfacciones, el deseo de aparentar ser buena prestando dinero a un miserable, pero cobrándole intereses excesivos.
c) Las acciones por el deber: son las estrictamente morales, según Kanta. Se trata de aquellas que han sido realizadas, libre y voluntariamente, por un puro respeto al deber, sin que ellas haya influyó ninguna otra consideración de tipo

personal o social. Por ejemplo, cuando una persona ayuda a otra porque considera que es lo justo y lo debido moralmente.

Después de Kant, mucho otros filósofos han investigado acerca de la naturaleza del deber y su justificación mediante razones morales, de modo que se han convertido en uno de los asuntos fundamentales para la reflexión ética.

Otro tema de la ética es la *ley moral*. Como hemos indicado [véase arriba], existen varios tipos de leyes. Se entiende por ley moral el conjunto de imperativos, normas y preceptos que constituyen un código moral determinado. Lo que expresa la ley moral es nuestra obligación de actuar con base en la racionalidad moral, la cual determina nuestros actos.

En general, la ley moral adopta la forma de un imperativo y se diferencia de la ley jurídica en que esta última es de cumplimiento obligatorio y, en el caso de que alguien la incumpla, el Estado ejerce una coacción, es decir, ejecuta la fuerza legítima sancionando al infractor con determinados castigos; mientras que la ley moral (aunque de obligatorio cumplimiento también) no se inspira en la coacción física, sino que su obligatoriedad deriva de sí misma. La ley moral deber cumplirse porque mi conciencia me dicta que ése y sólo ése es mi deber. Es la ley moral la que me dicta el deber de no mentir, de auxiliar al prójimo cada vez que pueda, de cumplir mis promesas, de ser leal con mis amigos o con la empresa que me contrata.

Los teóricos de la ética han encontrado tres rasgos fundamentales que caracterizan las leyes morales:

a) Obligatoriedad
b) Incondicionalidad: el cumplimiento de las leyes morales no depende de nada exterior a la propia moralidad, sino de la finalidad de las acciones morales.
c) Universalidad: en principio, las leyes morales aspiran a la universalidad. El fundamento en que se basa esta pretensión es el siguiente: si yo estoy plenamente convencido de que algo es bueno en sí (y no sólo bueno para mi) ya que así lo determina mi conciencia moral, debo creer que necesariamente es bueno para el resto de los seres humanos. No Obstante, esta característica no es admitida por muchos teóricos.

Las leyes orales se distinguen de los *preceptos morales*. Por ejemplo, hay un principio moral que prescribe: "la felicidad es el fin de toda vida humana y ésta se alcanza por medio de la obtención del placer y la ausencia del dolor". De ese principio se derivan, por ejemplo, ciertas leyes morales como las siguientes: "para ser feliz debe goza moderadamente de los placeres", o "si buscas la felicidad, limita el número de tus necesidades".

Hasta aquí hemos señalado solo unos cuantos temas que han concentrado el interés de los filósofos de la moral. En otras partes del presente libro, como hemos

señalado, se encontrarán muchos otros asuntos que son competencia de las teorías éticas.

En suma, la moral se refiere a la conducta del ser humano que obedece a unos criterios valorativos acerca del bien y del mal, mientras que la ética estudia los fundamentos y argumentos con los cuales se reflexiona acerca de esos criterios, así como todo lo referente a la moralidad.

Las ciencias que se ocupan de la moralidad *describen* la conducta humana con un lenguaje indicativo. Por su parte, la moral *recomienda* ciertas conductas mediante un lenguaje prescriptivo.

Finalmente, la ética *evalúa* la conducta humana a través de un lenguaje valorativo. La moral se ciñe a los códigos normativos morales; la ética reflexiona sobre la pertinencia de los criterios éticos en los que se basan dichos códigos.

La moral se construye con un discurso normativo e *imperativo* que resulta de la oposición entre lo bueno y lo malo, considerados desde una perspectiva como valores absolutos o trascendentes. Una moral responde a la pregunta ¿Qué debo hacer? Está formada por normas (obligaciones, permisiones y prohibiciones) y establece el conjunto de nuestros deberes [Véase más arriba]. Tiende hacia la virtud y el cumplimiento del ideal.

Por el contrario, la ética es un discurso normativo pero no *imperativo*, que resulta de la oposición entre lo bueno y lo malo, considerados como valores relativos. Es un saber y constituye un conjunto meditado y jerarquizado de nuestros deseos. Una ética responde la pregunta: ¿Por qué (razones) debo aceptar la moral? Tiende hacia ciertos propósitos éticos de realización de la persona y culmina en la sabiduría moral.

ETICA, NORMAS Y VALORES

Hasta ahora hemos hablado de las normas y de los códigos normativos como el eje de la moralidad. Sin embargo, las normas contienen ciertos *valores* que se consideran esenciales para la convivencia social. Así, el valor que se considera es la vida, la norma prescribe: "Está prohibido matar". Normas y valores constituyen el universo de lo moral.

El bloque de los valores *precede* al bloque de las normas. Se trata, en primer lugar, de una precedencia lógica: los valores justifican uy legitiman las normas. Esto implica que *una norma no puede subsistir ni vale fuera de los valores que la inspiran*. Las normas que protegen a libertad son impensables sin que se haya determinado el valor de la libertad. Por consiguiente, los valores son más fundamentales que las

normas[2]. El valor es la condición para formular la norma; es la condición de la validez de la norma.

Como se explicó antes, la ética establece los fundamentos de la moral. Los valores son las premisas o fundamentos de las normas. Por consiguiente, la ética pone de relieve los alores superiores del sistema normativo moral. De esta manera, los valores son similares a los *axiomas* de un sistema deductivo. En las ciencias formales, los axiomas son la base de toda reducción, pero ellos mismos no son objeto de toda deducción, pero ellos mismo no son objeto de ninguna deducción, pues son supuestos de los último o hipótesis que se aceptan sin prueba. En la antigüedad, los axiomas eran concebidos como "verdades evidentes". El descubrimiento de las geometrías no euclidianas puso de manifiesto que los axiomas no son "evidentes", sino supuestos últimos en lo que se basa una deducción.

De manera análoga, los valores no son naturales, no están dados en la naturaleza ni se nos impone como tales, sino que son producto de consensos normativos. AL igual que las normas, los valores son productos de convenciones. Pero se trate de convenciones que pretenden garantizar los elementos fundamentales de la moralidad.

Hoy, los derechos humanos universales son considerados como el mejor código normativo moral que permite enfrentar los desafíos del presente y el futuro de la humanidad. EL valor básico de los derechos humanos es la dignidad humana. Es el valor promotor en el sentido de que los demás valores de los derechos humanos explicitan, complementan, desarrollar y refuerzan el valor de la dignidad humana.

Sólo a partir de los años veinte del siglo pasado las mujeres empezaron a luchar por un trato digno dentro del escenario social.

El valor de la dignidad humana no ha tenido el mismo peso ni la misma importancia a lo largo de la historia. Durante la esclavitud, había personas que eran tratadas como cosas, de una manera indigna. Por los siglos, las mujeres han sido tratadas en calidad de objetos, y solo a partir de los años veinte del siglo pasado las mujeres empezaron a luchar y conquistar un lugar digno en el escenario social (aunque esa lucha todavía dista de haber logrado el ideal perseguido).

En general, los valores se hacen presentes en nuestras vidas, tanto en los actos cotidianos como en los más trascendente. Cuando comparamos las cosas entre sí, también las desestimamos o las desestimamos, las preferimos o las relegamos, en suma, las valoramos de forma positiva o negativa. Amamos a una persona y otra nos parece insufrible, preferimos el contacto con una persona y evitamos a otras, hasta donde nos es posible. Y lo mismo ocurre con las cosas: optamos por una escuela en

[2] Mancho i Pascual, Josep Rafael. *Teoría de los valores superiores*, Valencia, Campgráfic, 2003, p.p 19-20

lugar de otra, elegimos un automóvil en lugar de otro, escogemos un lugar para ir de vacaciones en vez de otro, votamos por un partido político en lugar de otro.

Los valores están presentes y se realizan en la cultura. Hay valores en el arte (valores estéticos), valores en la sociedad (valores sociales), valores en la política (aunque en ocasiones se nos dificulte reconocerlos), valores en la ciencia y en la tecnología, así como valores en la moral (valores éticos)

Ahora bien, las sociedades evolucionan y con ello surgen nuevas formas de valorar a las personas, las instituciones y las cosas en general. Los filósofos griegos nos enseñaron a valorar el pensamiento y la reflexión de la ciencia y la filosofía. El cristianismo nos mostró el sentido del amor al prójimo. El pensamiento de la ilustración nos enseñó a valorar la igualdad, la libertad y el progreso. En la etapa contemporánea, valoramos la democracia, el pluralismo, el acceso al conocimiento universal, y también valoramos la paz, el medio ambiente sano y el desarrollo armónico de las naciones. EL pluralismo nos enfrenta a nuevos desafíos.

EL PLURALISMO MORAL

A lo largo de la historia, los fundamentalismos, los dogmatismos y los totalitarismos han intentado imponer, en cada caso, un solo código normativo. Esta tendencia se conoce como el *monismo moral*. Es como si las instituciones quisieran que todos pensáramos y sintiéramos de una misma forma, olvidando que la riqueza humana se halla en la diversidad, en la diferencia. La imposición de un código único intenta sepultar el hecho de que los logros de la humanidad en el arte, la ciencia, la religión o la moral surgen de personas o grupo que ponen en tela de juicio los cánones establecidos.

En los grupos y sociedades cerrados –en los que no existe pluralismo político, cultural o religioso—el código moral imperante, por el que se rigen las conductas de los individuos, suele ser *único*. En una sociedad cerrada nada se discute ni tampoco se pueden presentan alternativas. Se trata de sociedades monolíticas que se constriñen a una moral estática, sin cambios, puesto que no admiten puntos de vista que sean divergente. Los individuos, atemorizados o clerotizados, se sienten incapaces de proponer nuevos horizontes para la convivencia. Así, el fascismo y el stanilismo pretendieron imponer una sola visión de todos los acontecimientos y una moral única e incuestionable, sin tomar en cuenta la diversidad de puntos de vista que los individuos, en un clima de libertad, pueden expresar y mantener.

En contra de las visiones uniformadoras y monistas, se alza el *pluralismo ético*, el cual reconoce que existe en una sociedad abierta una diversidad de puntos de vista, de doctrinas (sean educacionales, religiosas, culturales, políticas, etc.) y de códigos normativos morales, de manera que unos y otros coexisten en una sociedad en un momento dado.

El pluralismo es un fenómeno coextensivo de la democracia moderna, es decir, la democracia exige pluralismo, el pluralismo exige democracia. En toda sociedad democrática las normas (políticas, jurídicas, morales) son plurales, diversas, como diversa es la pluralidad de personas y de grupos. Hace unas décadas, se consideraba que el pluralismo solamente se daba entre sociedades distintas. Se aceptaba que entre los estadounidenses, los franceses, los chino y los mexicanos había diferencias en tanto que los pueblos y culturas diversas.

Más recientemente, se ha reconocido y admitido la idea de que cada sociedad es, en su interior, igualmente plural. Los mexicanos compartimos muchísimas cosas que hablan de nuestra identidad nacional, pero también es cierto que en cada región del país existen costumbres, normas y maneras de ser muy diferentes. Antes se hablaba de la unidad dentro de la pluralidad, hoy, se defiende la pluralidad dentro de la unidad: La sociedad mexicana no es monolítica sino plural, y su pluralidad abarca un espectro muy grande de creencias, valores, opiniones e ideas que buscan expresarse en la política, la economía y también la moral. Ejemplo de ello es la diversidad de modelos de familia que coexisten en el México contemporáneo: desde la familia tradicional nuclear, pasando por las familias uniparentales y las pluriparentales, hasta las familias de hecho consensuadas; asimismo, existen parejas que, a diferencia de otras épocas, han decidido no procrear hijos ni formar una familia. Todos estos datos confirman la pluralidad moral en la que vivimos.

El pluralismo moral supone enterrar las tentaciones autoritarias y dogmáticas. En una sociedad plural estamos expuestos a criterios y formas de vida muy diversas entre sí. Esto hace que la sociedad se vuelva más crítica porque no se conforma con lo dado, con lo que se ofrece desde una única perspectiva. En eso han influido la proliferación de informaciones que nos prodigan los medios de comunicación de masas y la globalización (que no sólo es económica sino también cultural). De manera que en una sociedad plural se hacen presentes diversos proyectos morales que tienden a modificar muy rápidamente los patrones establecidos de conducta.

Desde el punto de vista ético, el pluralismo tiene dos implicaciones fundamentales. Una se remite a la cuestión de la tolerancia y la otra a la de la ética de mínimos.

El sustantivo "tolerancia" equivale a dejar hacer lo que se podría impedir, reprobar o castigar. Pero no equivale a la aprobación de todo, ni a la neutralidad o la indiferencia. Es decir, el comportamiento que tolero (porque lo considero una estupidez o una actitud fanática, etc.) puedo combatirlo en mí mismo como en otro. Me prohíbo porque en su lugar abro un debate para discutir ideas, planteamientos, actitudes, conductas, puntos de vista. De lo contrario, daría salida al autoritarismo y, en caso extremo, a la violencia, cambios incompatibles con una sociedad plural y democrática.

¿Se debe tolerar todo? Por supuesto que no, porque tolerar lo intolerable es una forma disfrazada de intolerancia. El pluralismo está constantemente amenazado por los

intransigentes y dentro de ellos los más violentos que son los terroristas. No se puede extender la tolerancia a límites que implicarían el suicidio. Por lo tanto, tolerancia no es indiferencia ni debilidad. En aras de la tolerancia no se puede prohibir los principios que constituyen a la sociedad plural y democrática. Hace algunos años, uno de nuestros gobernantes llegó a decir que en México existía una libertad sin cortapisas, de manera que se tenía libertad hasta para "acabar con la libertad". Eso, además de demagógico, es una soberana tontería. No se puede ser tolerante ante cualquier actitud o conducta. No puede haber tolerancia frente al delito, como no puede haber tolerancia ante las violaciones a los derechos humanos.

Otra de las implicaciones esenciales del pluralismo es la diferencia entre la ética de mínimos y la ética de máximos.

Como he subrayado, el pluralismo moral supone que existe una diversidad de posturas morales que coexisten en una sociedad, surgen entonces la cuestión de si cada grupo o colectividad se queda con sus valores y orientaciones morales, o bien, es factible llegar a un consenso sobre ciertas pautas éticas que todos podríamos compartir, más allá de la diversidad. La primera posibilidad abre la puerta al relativismo extremo, que considera que todo código normativo moral es tan válido como cualquier otro, de modo que en última instancia "todo se vale". Pero aquí hemos insistido en que no todas las normas son iguales, sino que hay normas morales que son mejores que otras. Por lo tanto, se debe considerar la segunda posibilidad y encarar el tema de la ética de mínimos. Ésta se refiere a los mínimos universalizables que, como tales, todos los seres humanos deberíamos aceptar.

No se trate de que la ética se reduzca a contenidos menores, sino resaltar la dimensión universal en la ética para marcar lo que es obligatoriamente exigible a todos, independientemente de que cada uno de nosotros mantenga una visión plural y distinta acerca de la vida. Las normas morales son resultado de convenciones, pero existen algunas convenciones que son mejores que otras. De ahí que la ética de mínimos haya encontrado en los derechos humanos su más acabada expresión. Como se apuntó antes, los derechos humanos tienen como núcleo central el concepto de dignidad humano y parten de la convicción de que todo hombre y toda mujer, debido a su específica dignidad de persona, es titular de una serie de derechos que son inalienables. En otro capítulo de este libro se analiza con mayor detalle el contenido ético de los derechos humanos; aquí únicamente queremos destacar que el pluralismo tiene límites y que éstos son los conformados por los derechos humanos.

La ética de mínimos abarca uno de los valores primordiales de la ética: la justicia. A todos nos ha ocurrido que cuando una situación nos parece inaceptable, protestemos diciendo que "eso injusto", que se trata de una "injusticia". Aunque no hayamos desarrollado una reflexión en profundidad sobre este tema, podemos reconocer cuando algo es injusto. El sentido de lo justo, de la justicia, está presente en cualquier persona racional que se sitúe en condiciones de imparcialidad. Todo aquel

que se ubique en el terreno de la imparcialidad va más allá de sus meros intereses individuales o grupales, y se enfoca en los intereses universalizables.

Pensar de forma moral implica pensar en intereses de justicia, de justicia para todos, para cualquiera, con independencia de su condición social, económica, racial, sexual, que es a lo que se enfocan los derechos humanos. Así pues, la ética de mínimos, al situarse en el terreno de la justicia, se coloca en la dimensión universalizable de la moral. Dar un trato digno y justo a todas las personas, incluido el propio sujeto, es un ideal que se persigue desde Kant. Por el contrario, las éticas de la felicidad se orientan por proyectos de vida que no pueden ser universales, debido a que cada sujeto o grupo social establecerá que tipo de felicidad es deseable y alcanzable. Éstas son las éticas de máximos, que se dirigen a ofrecer ideales de vida buena. Desde luego, a nadie se le puede exigir que siga un modelo de vida que puede ser el mejor para unos, pero no necesariamente es adecuado para otros. Las éticas de máximos son una invitación, una sugerencia, pero nada tienen que ver con las exigencias de justicia que definen a la ética de mínimos.

No obstante sus diferencias, es posible encontrar una especie de conjunción entre la ética de mínimos y la ética de máximos. Para empezar, el hecho de satisfacer las exigencias de una ética de mínimos se relaciona con las condiciones necesarias (de ahí el elemento de justicia) para que todo sujeto pueda lograr una vida digna de ser vivida. Esas condiciones son necesarias, impredecibles, pero no son suficientes. Esto significa que cada persona podrá desarrollar sus ideales de felicidad, una vez cumplidas las exigencias mínimas de dignidad y justicia, atendiendo entonces a los ideales que proponen las éticas de máximos.

Asimismo, la ética de mínimos es un faro orientados para establecer cuáles son los mínimos indispensables para el conjunto de las actividades y prácticas profesionales, de modo que estarían en la base de la ética aplicada a diversos ámbitos sociales, como es la economía, el derecho, la política, la empresa, la educación, la ecología, etc. Los ideales que se persiguen en eso ámbitos suelen colocarse en el territorio de la ética de máximos; sin embargo, su base la constituyen la justicia y la dignidad humana.

En síntesis, en esta hora del planeta, el pluralismo moral es un dato incuestionable. Es causa y efecto del triunfo de las sociedades abiertas y democráticas en el mundo. El pluralismo moral lleva consigo la obligación de ser tolerante para aceptar y tratar de comprender otras opciones morales. Pluralismo que no implica caer en los desfiladeros del relativismo, sino que tiene como dique el aseguramiento y la garantía de los derechos humanos. En esta perspectiva, los derechos humanos configuran una ética de mínimos porque son los que delimitan aquellos contenidos éticos relativos a la dignidad y a la justicia, de forma que son la base de inspiración contemporánea para la universalización de las normas morales.

TAMBIÉN EN LA ÉTICA HAY PLURALISMO

En general, la gente se contenta con la moral y se interesa menos en la ética. Sin embargo, algunos hechos contemporáneos nos advierten acerca de la necesidad de encontrar bases éticas para tratar de comprenderlos e incluso de ofrecer algún tipo de respuesta o alternativa racional, no emotiva, ante acontecimientos exhibidos reiteradamente por los medios de comunicación de masas.

Los filósofos llevan siglos intentando fundamentar la moral, empeñados en dar una respuesta que no valiera sólo para los creyentes, sino que pudiera constituir una ética laica y, por ello, universalizables. Si tenemos que cumplir unos deberes o practicar unas virtudes, ello se debe –han dicho los filósofos—a razones como las siguientes.

- Los seres humanos queremos ser felices, que es nuestro fin supremo o Supremo Bien, lo cual significa que buscamos realizar nuestro modo de ser más propio, y para eso debemos cumplir con algunos deberes, deberes que son ineludibles, si queremos alcanzar el ideal de la felicidad, que implica la realización personal. Éste es el programa del aristotelismo, centrado en la búsqueda de la felicidad o eudaimonismo.

<u>El pluralismo moral es causa y efecto del triunfo de las sociedades abiertas y democráticas</u>

- Los seres humanos queremos obtener todo el placer posible, lo cual no implica que todos los placeres sean iguales, puesto que hay algunos que son más importantes, profundos, enriquecedores y más valiosos que otros, de manera que imprescindible someternos a un cálculo o a una jerarquización de placeres que debemos preferir por encima de otros. Éste fue el programa del hedonismo y el pragmatismo.
- Los seres humanos estamos sometidos al principio del dolor cuyo origen son las pasiones; por ende, la supresión de éstas libera al hombre del dolor, lo cual se logra comprometiéndose en una autoeducación moral de todos los deseos e ilusiones y siguiendo el camino de la recta inteligencia, el recto discurso, la vida recta, el recto pensamiento y la recta meditación. La recta final es el nirvana (en sánscrito: disolución): la iluminación y liberación como supresión absoluta de todas las pasiones y todos los anhelos. Este sería el camino de la ética budista.
- Los seres humanos somos racionales y como tales tenemos conciencia de que debemos cumplir con ciertos deberes, aunque con ello no obtengamos bienestar; ya que el fundamento de ello es que los seres humanos estamos abocados a actuar para realizar el ideal de la humanidad y para ello debemos renunciar a nuestras inclinaciones personales y desarrollar en nosotros el respeto por la humanidad, sin ninguna consideración particular. Éste fue el programa del kantismo, que es una ética centrada en el deber.

- Los seres humanos captamos de una manera intuitiva una serie de valores que nos imponen el deber de realizarlos, y eso valores constituyen la mejor forma en la que podemos implantar una convivencia más armónica y justa en todas las sociedades; sin valores estamos al nivel de los animales y sujetos a las fuerzas o los impulsos de la naturaleza. Éste fue el programa de la ética de los valores.

Ha habido y hay muchas otras orientaciones en las teorías éticas, lo cual no debe sorprendernos porque la moral y la moralidad tienen su base de constitución en las convenciones, y una convención, a diferencia de un hecho de la naturaleza, es producto de acuerdos o pactos que buscan el cumplimiento de normas y la realización de ciertos valores. Las normas morales son exigibles, son obligatorias, pero suelen infringirse. Las leyes morales tienen su asiento en la conciencia de los individuos, de modo que la sanción que deriva de su incumplimiento, tiene que ver con la conciencia del sujeto. No todas las normas son iguales, pues existen normas que son mejores que otras. Pero para juzgar que algo es mejor que otra cosa se precisa de criterios que sustenten y enriquezcan nuestros puntos de vista.

Por ejemplo, una persona puede afirmar: "El motor de este automóvil es mejor que aquel otro". Si ella "ser mejor" significa "me gusta más", estamos ante un criterio privado, y, por ello, tan respetable como cualquier otra opinión o gusto. Pero si "ser mejor" supone que la persona puede aducir razones para sostener ese juicio, entonces podemos discutir esas razones y estar o no de acuerdo, no tanto con ella sino con las razones que argumenta. En ética y moral estamos en este segundo supuesto. Para ello, se requiere de argumentaciones que nos preparen mejor para entrar en debates sobre temas que desafían las creencias que hemos asumido anteriormente. En ética y moral debemos estar preparados para lo inesperado, como ocurre en el mundo de la ciencia, del arte, y en general de la cultura.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Blackburn, Simon. *Sobre la bondad. Una breve introducción a la ética.*

> Pocos son los libros que abordan los temas de la ética desde una perspectiva de los retos contemporáneos que enfrenta la filosofía moral. El libro de Blackburn es uno de ellos. Escrito con amenidad, que explica cada uno de los conceptos mediante ejemplos actuales; es un texto que permite al lector ir adentrándose en la espesa selva de los conflictos éticos de hoy, ya que examina desde el relativismo hasta la cuestión de la guerra justa, pasando por los termas intemporales de la ética como el asunto del deber moral o el tema de la muerte. No faltan las reflexiones sobre el egoísmo y el individualismo, sobre los que se han escrito infinidad de textos. La novedad en este texto es que los temas son planteados y desarrollados como si se estableciera un diálogo directo con

el lector. No obstante, se trata –como lo indica el subtítulo—de una breve introducción a la ética, y en ese sentido no puede considerarse sino como una aproximación primaria a temas que requieren de una mayor penetración. Es recomendable como texto de apoyo a la reflexión contemporánea sobre ciertos temas en torno a los derechos humanos en la ética.

Cortina, Adela (dir.). *10 palabras en Ética*

En la filosofía, como en las ciencias humanísticas en general, no hay tesis que se puedan considerar como definitivas ni agotadas. Sobre cada asunto filosófico se puede señalar más de una opinión o más de un punto de vista. Pensar que son temas acabados es una mera ilusión de quien se acerca por primera vez a ellos. La recopilación de Cortina reúne 10 temáticas que son fundamentales en las indagaciones éticas del momento. Aunque se trata de escritos con estilos y perspectivas diferentes, logran dar una panorámica adecuada, de cada uno de los asuntos elegidos: conciencia moral, deber, felicidad, justicia, libertad, persona, razón práctica, sentimiento moral, valor y virtud. La compiladora, que es catedrática de filosofía del derecho, moral y política en la Universidad de Valencia, se inscribe en la ética del discurso y esa elección da un sesgo indudable tanto a los temas como al tratamiento que se ofrece de cada tema. Pero eso no es óbice para que el lector pueda extraer lo que más le convenga de cada asunto tratado. Por tanto, es una obra recomendable para examinar alguno o varios de los temas que ahí se exponen. No se trata de un libro de divulgación, sino más bien uno que actualiza la problemática de cada cuestión seleccionada.

Monco i Pascual. Josep Rafael. *Teoría de los valores superiores.*

Según la posición que se considera que los derechos humanos constituyen derechos éticos, la moralidad cívica encuentra en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Una fuente de análisis y de desarrollo. Moncho i Pascual encara el asunto valiéndose de una cierta axiomatización, no formalizada, que permite reexaminar los derechos humanos como convenciones que revelan el fondo de valores que son imprescindibles para la permanencia de la civilización. El rigor teórico y lógico que el autor imprime a su indagación recuerda ese estilo germánico de plantear los problemas filosóficos, pero también incorpora el talente latino que permite pensar esos problemas desde una mirada irónica. El libro supone una previa comprensión de la naturaleza de los derechos humanos, los de la primera generación al menos. Es interesante cómo el autor ha combinado conceptos clásicos de ética –como los desarrollos contemporáneos sobre asuntos tales como la

tolerancia sexual—y los temas que se abren desde la genética contemporánea. Es un libro conceptual, teórico, pero que bien podría funcionar como una lectura adicional para adentrarse en el terreno ético de los derechos y las libertades fundamentales, sin los cuales la dignidad de las personas carecería de garantías.

BIBLIOGRAFÍA

Blackburn, Simon. *Sobre la bondad.* Una breve introducción a la ética, Barcelona, Paidós, 2002.

Cortina, Adela (dir). *10 palabras clave* en Ética, Navarra,

García Gutiérrez, J. Ma. Diccionario de ética, Madrid, Mileto Ediciones, 2002.

Marina, José Antonio. *Ética para náufragos*, Barcelona, Anagrama, 1999

Mancho i Pascual, Josep Rafael. *Teoría de los valores superiores*, Valencia, Campgráfic, 2003.

Mosterín, Jesús. *Grandes temas de la Filosofía actual*, Barcelona, Salvat, 3ª. reimp, l984.

Mosterín, Jesús. *Racionalidad y acción humana*, Madrid, Alianza, Editorial, 1978.

CAPÍTULO 2 LA ÉTICA Y LA VIDA

Rafael De Gasperín Gasperín

Como se observará a lo largo del texto, la presencia de la ética en la vida humana y viceversa, la vida humana en la ética es inevitable.

Desde los antiguos griegos hasta la época actual, el hombre ha tratado de entender el sentido de su propia existencia, siendo la ética una de las expresiones en las que más ha encontrado preguntas y respuestas.

¿A dónde ir? ¿Quién ser? ¿Desde dónde partir? Estas preguntas hoy en día pueden responderse con mayor profundidad apelando a la ética con el propósito de poder acercarnos a uno de los cuestionamientos fundamentales del ser humano: ¿Cómo vivir?, pregunta que nos acompañará a lo largo de este texto.

LOS PRIMEROS PASOS

Uno de los primeros pensadores que llevaron a la cultura occidental a preguntarse cómo vivir fue Heráclito cuando en uno de sus fragmentos menciona: "Los hombres no comprenden que lo diferente concierta consigo mismo y que entre los contrarios hay una armonía recíproca, como la del arco y la lira",[3] con ello Heráclito conduce al hombre occidental a uno de los dilemas que hoy en día conservan su actualidad girando alrededor de los temas de lo Uno y lo múltiple; de la unidad y la diversidad.

¿Cómo vivir? ¿En el inefable anhelo de la búsqueda de lo Uno, o en el devenir cotidiano de lo múltiple y lo diverso? Este planteamiento, que ha sido revisado a lo largo de más de dos mil años, sigue conservando la búsqueda del hombre occidental para comprender y comprenderse desde sí mismo hacia el mundo y desde el entorno hacia su identidad. Esta inseparabilidad delos opuestos, y el carácter esencial de los diferentes momentos del Uno, aparece en frases como "La vía ascendente y la vía descendente son idénticas"[4] y "Para las almas es muerte hacerse agua; para el agua es muerte hacerse tierra; no obstante, de la tierra nace el agua y del agua, el alma".[5] Esto conduce, naturalmente, a cierto relativismo, como el que se demuestra en las

[3] Heráclito. Fragmento, p.51
[4] *Ibid.*, p. 60.
[5] *Ibid.*, p. 36.

afirmaciones de que "el bien y el mal son una misma cosa".[6] A pesar de ello, "en el Uno se concilian todas las tensiones, se armonizan las diferencias".[7]

A la par de este gran personaje del mundo griego presocrático caminó otro de los constructores de la identidad cultural de occidente: Parménides.

Para el mundo occidental, existen preguntas que tienen posibilidad de hallar respuestas gracias a la noción que Parménides heredó. En efecto, hablamos de la noción del Ente.

Es imposible preguntarse cómo vivir si se carece de la afirmación de Parménides: "El Ente es". La herencia de Parménides aporta un sentimiento a quienes se interrogan acerca del ser. Es posible, decía Parménides, preguntarse por lo que es, nunca por lo que no es; por lo tanto, preguntarse cómo vivir significa hacerlos por lo que es.

Movimiento y certeza sobre el sentido de la vida es lo que no enseñan los dos filósofos, quienes logra las primeras aproximaciones al sentido del ser de lo humano Heráclito y Parménides aportan a la cultura occidental el diálogo que continuará Sócrates en la búsqueda del sentido de la vida y de cómo vivir mejor.

SÓCRATES: EL SENTIDO DE LA VIDA Y LA ÉTICA

La referencia a Sócrates es indispensable para poder entender por qué la ética está inevitablemente mezclada con nuestras vidas.

La defensa que Sócrates realiza acerca de la vida desde el ámbito de la ética constituye en la formación de la cultura occidental uno de los focos que más luz ha irradiado para entender por qué somos como somos y pensamos como pensamos.

En su texto sobre historia de la ética Alasdair MacIntyre menciona que el *apeiron* de un hombre consiste en su buena actuación en cuanto hombre. "Actuar bien como hombre en una ciudad Estado es tener éxito como ciudadano (…) en cada hombre convencional se oculta un hombre natural.[8] Vivir y saber vivir son un paradigma irrevocable donde cada una de las partes contribuye con lo suyo dando así verdadero sentido al ser humano tanto en su aspecto natural como su sentido ético de vida.

Con el intelectualismo oral, Sócrates logra convertirse en un pensador ético para la vida y en una vida ética que muestra un ejemplo de su sistema de pensamiento. No es extraño pensar en "Griego de Atenas" como en un testimonio de unidad entre la ética que enseñaba y la vida que mostraba por sus actos cotidianos. No existe distinción entre su pensamiento y su propia forma de vivir. Sócrates invita con su propia vida a vivir la virtud.

---

[6] *Ibid*., p. 58
[7] Copleston, Frederick Charles: *Historia de la filosofía*. Barcelona, Ariel, 1979. Tomo I, p.55.
[8] Mac-Intyre, Alasdir: *Historia de la ética.* P. 26

En la apología escrita por Platón se señala que, una vez que Sócrates ha recibido la sentencia de muerte, hace una petición a sus acusadores:

> Ésta es la razón, jueces míos, para que nunca perdáis las esperanzas aún después de la tumba, fundaos en esta verdad; que no hay ningún mal para el hombre que bien ni durante su vida ni después de su muerte…No tengo ningún resentimiento contra mis acusadores ni contra lo que me han condenado, aun cuando no haya sido su intención hacerme un bien, sino por el contrario, un mal, lo que sería un motivo para quejarme de ellos. Pero solo una gracia tengo que pedirles. Cuando mis hijos sean mayores, os suplico los hostiguéis, los atormentéis como yo os he atormentado a vosotros, si veis que prefieren las riquezas a la virtud y se creen algo cuando no son nada, no dejéis de sacarlos a la vergüenza sino se aplican a lo que deben aplicarse y creen ser lo que no son, porque así es como yo he obrado con vosotros.[9]

Sócrates es el testimonio de una vida personal que constituye el punto de partida de la Academia de Platón para plantear las preguntas acerca de cómo vivir.

LAS APARIENCIAS DE LA VIDA Y LA NECESIDAD DE LA ÉTICA

Platón es un pensador fundamental para poder comprender las nociones de ética y vida.

A través de un mito conocido como el "Mito de la Caverna", Platón nos explica metafóricamente cómo es que unos esclavos que habitan en una caverna y a cuyas espaldas está una luz, están atados de pies y manos frente a una pared sobre la cual sólo logran mirar de frente las sombras de ellos mismos y de lo que les rodea.

Sócrates es un testimonio de unidad entre la ética que enseñaba y la que mostraba en su vida cotidiana.

Esta imagen de la luz es la que Platón describirá como el mundo de las ideas, esto es, el lugar donde habitan los universales que permiten al mundano humano y al humano mundo reconocer con singularidad apariencia lo que es y le rodea. Sólo con el mundo de las ideas universales –lugar en donde para Platón hace su nicho para la ética—el hombre puede reconocer en el ser amado el amor…gracias a que tenemos el arquetipo del amor, de lo contrario, no podríamos reconocer, aunque sólo fuera en forma aparente lo amable del amado o la amada.

La ética posee una gran cantidad de arquetipos como la integridad, la dignidad y el amor. Y la vida está llena de apariencias como mi integridad y la de los demás, mi dignidad y el respeto a la de los demás, el amor y la capacidad de amar.

[9] Platón. *Diálogo,* p.25

En Platón, la ética y la vida guardan entre sí un dialogo continuo que en cada momento nos da pautas para distinguir nuestra manera de habitar el mundo de las sombras, de las apariencias.

> Después de Platón, aparecerá uno de los pilares de la ética clásica que a través de la postulación y continuación del sistema de virtudes platónico dedicará a su hijo un texto en el que le explicará cómo vivir.

UN SISTEMA PARA UN SENTIDO

Con un texto de ética que escribe a su hijo Nicómaco, Aristóteles nos revela cómo a partir de un sistema de vida se puede tener ética.

El sistema de virtudes que esboza Platón y que Aristóteles perfecciona aportará al hombre un sentido de vida y una forma de vivir como animal político.

La vida humana se entiende ahora como esa tendencia a la búsqueda del *areté*, o de la virtud que se expresa por medio de la templanza, la fortaleza, la prudencia y la justicia. El hombre ha nacido para alcanzar la felicidad y ésta se consigue por medio del entendimiento de todo aquello que por principio de operación perfeccione a la persona, en ello, las virtudes son el resultado natural que por el ejercicio de sus facultades manifiestan lo que el hombre es.

El bien, señala Aristóteles, "es todo a lo que todas las cosas aspiran"[10] y, desde luego, lo hacen desde la vida. Vida y tendencia al bien son otra inevitable razón por la que la ética se mezcla en la vida del ser humano y plantea una forma de cómo vivir.

La aspiración de cada cosa está en razón directa de su naturaleza, por ello, nos recuerda el estagirita, el fuego engendra al fuego y el hombre, ya que, "no sin razón, el bien y la felicidad son concebido por lo común a imagen del género de vida que cada cual le es propio". [11]Nada puede tender al bien fuera de su propia naturaleza; si lo hace, estaré fuera del orden natural.

Para vivir una vida conforme a la naturaleza de la cosa se debe atender como naturaleza humana a una importante distinción con respecto a la virtud. "A unas virtudes las llamamos intelectuales, a otras, morales. Intelectuales son, por ejemplo: la sabiduría, la comprensión y la prudencia; morales, la liberalidad y la templanza… a las disposiciones dignas de alabanza (en la vida) las llamamos virtudes.[12]

El ser humano se debe así mismo organizar su vida y conseguir la felicidad, y no es que el hombre busque la felicidad o tienda a ella como hace con el bien, sino que la felicidad es inherente al ser humano. La felicidad es el bien supremo, su fin y la

[10] Aristóteles.*Ética a Nicómaco*, p. 3
[11] *Ibid*., p.3
[12] *Ibid*., p.17

justicia de la vida y, por la práctica de los buenos hábitos, se alcanza la virtud cuya fuente es la propia felicidad.

En este contexto histórico de búsqueda de la felicidad surgirá un gran número de escuelas en las que se pretenderá mostrar las mejores formas de cómo vivir. A continuación se explican algunas de las más representativas de la época.

LAS ESCUELAS DE LA VIDA

Epicuro fue el fundador de una escuela a la que llamaba "el jardín" en donde el cultivo de la amistad era un factor esencial entre sus participantes. En su *Epístola a Meneceo*, Epicuro comenta.

> Ni por ser joven demore uno interesarse por la verdad ni por empezar a envejecer deje de interesarse por la verdad. Pues no hay nadie que no ha alcanzado ni a quien le haya pasado el momento para la salud del alma. Y quien asegura o que todavía no le ha llegado o que ya se le ha pasado el momento de interesarse por la verdad es igual a quien asegura o que todavía no le ha llegado o que ya se le ha pasado el momento de la felicidad. De modo que debe interesarse por la verdad tanto el joven como el viejo; aquél para al mismo tiempo que se hace viejo rejuvenecerse en dicha por la satisfacción de su comportamiento pasado, y éste para al mismo tiempo que es viejo ser joven por su impavidez ante el futuro. Así, pues, es menester practicar la ciencia que trae felicidad si es que, presente ésta, tenemos todos, mientras si está ausente, hacemos todo por tenerla.[13]

El ser humano, en cuanto es acto de ser, está implicado de forma total en la búsqueda de la verdad y, por ende, de la felicidad. Epicuro nos considera ya sea desde nuestra naturaleza como ser latente o desde nuestra naturaleza como ser que se expresa y desde uno u otro sitio nos lleva a un lugar común: nuestra propia vida natural o nuestra propia naturaleza hecha vida.

"Debemos darnos cuenta, por un acto de reflexión, de que los deseos unos son naturales, y otros vanos, y que de los naturales, unos son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, y otros para la propia vida".[14]

Aquí surge una pregunta obligada de Epicuro para este capítulo: conforme a su llamado a hacer un acto de reflexión, ¿de qué tipo son los deseos que llevan al hombre a la ética?

> Tenemos que preguntarnos:

[13] Epicureo. *Epístola a Meneceo*, p.276.
[14] *Ibid.,* p. 276

¿Son naturales o vanos?
Si son naturales…

¿Son necesarios o sin más?
Si son necesarios lo son para…

1.- ¿La felicidad?

2.- ¿El bienestar del cuerpo?

3.- ¿La propia vida?

"Todo gozo es cosa buena, por ser de una naturaleza afín a la nuestra, sin embargo, no cualquiera es aceptable. Exactamente igual que también todo dolor es cosa mala, pero no cualquiera debe ser rechazado siempre por el principio".[15]

Epicuro nos invita a reflexionar cómo se liga íntimamente la ética con la búsqueda de nuestra felicidad, del bienestar del cuerpo y de la propia vida. Otra de las escuelas que nacen en la conformación de la cultura occidental será la estoica. Para un estoico preguntarse cómo vivir será responderse siempre: Imitando a la naturaleza.

La perfección moral para un estoico, es decir, la mejor manera de vivir, es no dejándose inquietar por los acontecimientos diarios de la vida, ni por lo que le tocó vivir, ello hace que haya en cada estoico una ausencia de dolor o el padecimiento de la vida cotidiana, puesto que lo que la naturaleza ha determinado para cada ser humano es lo que le corresponde y, por ello, o hay mejor forma de vivir que la que a cada cual le concierne.

Un digno representante del estoicismo fue Séneca, "Cortesano de Calígula y de Claudio, rico preceptos y ministro del joven Nerón, se le ha acusado de hipocresía y de contradicción práctica",[16] ello se debe a que al preguntarse a su avanzada edad cómo vivir resuelve que: "La naturaleza –por la benevolencia activa—le ordena servir a los hombres, sean esclavos o libres, libertos o libres por nacimiento. Ya que, "allí donde haya un ser humano hay lugar para la benevolencia".[17] Cuida –dice Séneca—que todos te amen mientras vivas y que puedan lamentare cuando mueras. En su discurso señala de manera reiterada ¿Cuál es la naturaleza del hombre? ¿Morder, golpear, poner en prisiones, decapitar? ¡No! Sino hacer el bien, cooperar con los demás,

[15] *Ídem.*
[16] Copleston. *Historia de la filosofía,* p. 423
[17] Séneca. *De Vita Beate*, 24, 3

desearles beneficios[18], actitud que años después seguirá el propio Marco Aurelio cuando nos menciona en sus meditaciones: "Ama a la humanidad y sigue a Dios".[19]

Asimismo, encontramos en esa conformación de los primeros siglos a los hedonistas, escuela que fundamenta la forma de vivir en el placer considerando malo todo aquello que nos atrae el sufrimiento y nos separa del gozo. La máxima en la que se basan los hedonistas es la de eliminar todo dolo. Vivir en el placer consiste en vivir en forma sensata, honesta y justa, quien no logra poner en práctica estos tres preceptos no puede vivir con placer.

No hay placer que sea en sí mismo un mal, ya que sólo se ha conseguido el bien de la naturaleza cuando se obtiene una vida segura y ésta la proporcionan el poder y la pertenencia al mismo por tradición y consanguinidad.

La naturaleza del hombre –según el pensamiento de Séneca—es hacer el bien, cooperar con los demás y desearles beneficios.

El dolor –dicen los hedonistas—debe ser extirpado para acrecentar el placer de la carne, ya que ésta no concibe los límites del placer como ilimitados.

En medio de la proliferación de escuelas y formas de vivir se manifestará un personaje que retomará los principio del cómo vivir platónico y, aunado a una experiencia de vida personal, será quien manifieste la forma de vivir del cristiano del siglo IV después de Cristo.

LA VIDA ABSOLUTA SE MANIFIESTA EN EL COMPORTAMIENTO HUMANO

Nos referimos a San Agustín, el que nació en Tagaste. El mismo advierte:

> Llegué a Cartago, y por todas partes chisporroteaba en torno a mí un hervidero de amores impuros. Todavía no amaba, per amaba amar y con secreta indigencia me odiaba a mí mismo por verme menos indigente. Buscaba qué amar amando amar y odiaba la seguridad y la senda sin peligros, porque tenía dentro de mi hambre de alimento interior, de ti mismo, ¡Oh Dios mío!, aunque esta hambre yo no lo sentía, más bien estaba sin apetito alguno de los alimentos incorruptibles, no porque estuviera lleno de ellos, sino porque, cuanto más vacío, tanto más hastiado me sentía. Y por eso mi alma no se hallaba bien, y, herida, se arrojaba fuera de sí, ávida de restregarse miserablemente con el contacto de las cosas sensibles, las cuales, si no tuvieran alma, no serían ciertamente dignas de amor.[20]

[18] Séneca. *Discursos*, IV, 1, 22
[19] Marco Aurelio, *Meditaciones*, 7, 31.
[20] San Agustín. *Confesiones*., p.29

"¿Qué es lo que quiero decirte, Señor, sino que no sé de dónde he venido aquí, me refiero a esta vida mortal o muerte vital? No lo sé"[21]

En San Agustín, la ética es fundamentalmente la revelación de Dios en el corazón del hombre: el hombre se hace vida al cumplir el designio del creador; por eso, las confesiones son un largo diálogo con Dios donde vida y forma de vida se unen en la perfecta armonía entre lo creado y su creado. Dios es la felicidad del hombre y, por ende, su búsqueda. Vivir fuera de Dios es no tener morada donde habitar. El hombre ha nacido para actuar conforme la ley que le permita habitar en Dios, La relación inevitable entre la ética y la vida se entenderá en San Agustín sólo si se comprende que la historia de Agustín sólo si se comprende que la historia de Agustín es la de un hombre que guarda una esencial relación con Dios. Por lo que se refiere a la pregunta de cómo vivir, San Agustín responder que "la especie humana puede ser dividida en dos grandes campos, el de los que aman a Dios y ponen a Dios por encima de sí mismo y el de los que se prefieren a Dios;[22] por ello, menciona que "el mal es un alejamiento de Dios por parte de la voluntad creada, un alejamiento del bien inmutable e infinito".[23]

Es así como el hombre encuentra en esta disyuntiva de vivir en el nombre de Dios o fuera de él el sentido de su vida y el marco de la ética, donde se podrá responder cómo vivir.

Será hasta el siglo XVIII cuando un pensador de la vida religiosa construya la otra parte del sistema filosófico cristiano, la parte realista que tomará sus bases de Aristóteles y creará la moral cristiana tomando como base la ley natural.

LA LEY NATURAL COMO EJE PARA LA ÉTICA

Será Santo Tomás de Aquino el responsable de integrar las dos nociones que estamos estudiando de tal forma que una sin la otra no serán concebibles:

> La vida humana es la vida proporcionada al hombre. Ahora bien, en todo hombre se da en primer lugar la naturaleza sensible, en la cual coincide con los animales, se da además la razón práctica, típica del hombre en cierta medida, y se da también el entendimiento especulativo, que no alcanza en el hombre la misma perfección que en los ángeles, sino sólo en la medida de la participación que compete al alma. Por tanto, la vida contemplativa no es propiamente humana, sino sobrehumana; la vida voluptuosa, que se deja guardar por los apetitos de los bienes sensibles, no es tampoco humana, sino, más bien, bestial. Por consiguiente la vida

[21] *Ídem.*
[22] Copleston. *Historia de la Filosofía.II*, p. 91
[23] San Agustín. *De lib. Arb.*, 1.16,35

> que en realidad es la propia del hombre es la vida activa, que consiste en el ejercicio de las virtudes morales.[24]

La ética y la vida encuentran en Tomás de Aquino su más íntimo carácter de similitud, en cuanto a que la vida humana no es comprensible si no está en acto; esto es, la ética no es más que el ejercicio correcto y ordenado de la propia vida humana y que se expresa por medio de los hábitos que se convierten en virtudes cuando buscan el bien.

Tomás de Aquino explica que el acto humano (la vida activa) es lo que constituye el sentido del hombre, en cuanto que cada persona ejercita su propio ser en la búsqueda del bien. No puede haber un sentido de vida sin acción de vida y cada acción de vida está envuelta en la ética. Así, la ley natural de la vida se vuelve una con el ejercicio de las virtudes.

> Santo Tomás considera que la explicación de Aristóteles de las virtudes morales –aquellas que tienen que ver con nuestras elecciones habitualmente—es correcta en sus líneas generales, pero incompleta en los detalles. En su núcleo, la teoría aristotélica dice que el bien implica elección, y que la elección incluye un elemento apetitivo y uno deliberativo: el primero se centra en lo que buscamos y el segundo en cómo alcanzarlo. Un buen carácter se constituye por hábitos de elección que van de acuerdo con los principios apropiados, siendo tales principios aquellos que una persona sabia encontraría evidentes después de tamizar todos los datos y opiniones relevantes. Santo Tomás agrega y perfecciona esta explicación de dos maneras. En primer lugar, subsume el análisis aristotélico de la elección bajo su propio concepto de libertad. Esto incluye el corolario aristotélico básico de que la gente es responsable de sus acciones a menos que sean físicamente compelidas a ejecutarlas o sean inadvertidamente ignorantes sobre lo que implican. En segundo lugar, Santo Tomás adscribe la fuente de la autoridad de los principios que determinan la elección apropiada a las leyes naturales que Dios hace asequibles a los seres humanos.[25]

Con la perspectiva aristotélico-tomista se constituirá el sistema de virtudes que fundamenta muchas de las tradiciones judeo-cristianas; por eso, el Renacimiento revestirá estas formas de la tradición enarbolando al hombre como centro del sentido de la vida crenado el humanismo como una nueva forma de vivir.

[24] Santo Tomás, QD. *De Virtutibus,* I

[25] Santo Tomás. *Suma Teológica*, primera parte, cuest. 2, artíc. 1-3

EL REGRESO AL HOMBRE

Con la cúpula de Florencia como manifestación artística, el hombre del Renacimiento intentará explicar y explicarse el universo, comprendiendo que lo primero e inmediato es descubrirse así mismo, como lo habían entendido ya los hombres de la antigua Grecia.

Maquiavelo extienden una fuerte invitación para que la ética y la política no sean explicadas con los mismo referentes y significados; por lo tanto, la vida del hombre renacentista da un vuelco y comienzan las distinciones a partir de los diferentes actos y actores.

A partir del Renacimiento, las acciones del hombre dejarán de interpretarse como unidad con la propia vida humana; ahora los actos deberían ser juzgados en razón de sus consecuencias, no de su naturaleza. La ética cobrará una dimensión distinta. Los fines desempeñarán un papel fundamental en la inevitable relación entre la vida y la ética.

Maquiavelo postulará los principios para el príncipe. El primero de ello es que debe percatarse de que los hombres son malos: "de los hombres en general puede decirse esto: que son ingratos, volubles, simuladores, rehuidores de peligros, ávidos de ganancia, y, mientras les haces el bien, son todos tuyos… pero cuando se te acerca la necesidad, ellos se levantan contra ti",[26] un segundo principio señala: "si quiere mantenerse el príncipe debe aprender a saber no ser bueno, y usar de esto o no usarlo según la necesidad, ha de ser más temido que amado, no ha de retroceder ante la crueldad, puede quebrantar la palabra y los tratados, cuando esto no trae más que utilidad",[27] y después nos conduce a un tercer principio que explica cómo debe vivir el príncipe: "Lo peor de todo son las soluciones medias, el vacilar entre el bien y el mal, el derecho y la fuerza".[28]

Estos tres principios fueron documentados mediante la observación de las formas de vida de los principados. Maquiavelo propone una forma de vivir a la que se llamó "realismo político" y que se basa en el esbozo realista de la forma social humana en sus fundamentales trazos eternamente repetidos, menciona Hirschberger.

El hombre tiene la responsabilidad de calcular las consecuencias y, por ende, su vida y su ética. El individuo no estará delimitado por ningún elemento natural; por lo tanto, los fines constituyen el criterio que unen la vida con la ética; esto es, el hombre renacentista vivirá éticamente lo que sus fines le indiquen.

[26] Hirschberger. *Historia de la filosofía*., p. 499
[27] *Íbid.,* p.500
[28] *Idem.*

UN INTERLOCUTOR RENACENTISTA

Contemporáneo de aquellos finales del siglo XV renacentista se encuentra el noble lord canciller inglés de formación humanística, Tomás Moto, contemporáneo de Erasmo de Rótterdam quien realizó un Elogio a la locura y a quien brindo su amistad.

Moro plantea como uno de los más graves problemas de la forma de vida renacentista la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos y postula como respuesta a ello la comunidad de bienes viéndola como una generadora de mayo bienestar e igualdad. Deben –decía Tomás Moto—detenerse las conquistas que son generadoras de una desgraciada forma de vivir y fundamentarse la economía política en la agricultura y la economía natural. Debe terminarse con el dinero y los esclavos que son fuente de desigualdad política y codicia. El hombre debe vivir libre hasta el ámbito religioso, sólo quien niegue a Dios debe considerarse inferior. Por ello es que Moro representa como respuesta renacentista las formas del humanismo y el idealismo al cómo vivir.

UNOS AÑOS DESPUÉS

A finales del siglo XVI Thomas Hobbes inaugura una "nueva", aunque muy natural, condición humana que consiste en el reconocimiento de la vida del otro a partir de la propia defensa personal, "todo hombre --dice Hobbes-- ha de estar dispuesto, si los demás lo están también, en la medida en que lo crea necesario para la paz y la defensa de sí mismo, abandonar sus derechos sobre todas las cosas y a contenerse con tanta libertad frente a los demás hombres como la que permitirá a estos frente asimismo";[29] de allí surge la urgente necesidad del nacimiento del "contrato" para dar a los pactos el respaldo de una espada. Tiene que establecerse un contrato inicial por el que los hombres transfieran su poder a un poder común que se convierta en soberano entre ellos. Este contrato social lleva acabo la creación de ese gran Leviatán, o más bien, para hablar con más reverencia, de ese dios mortal, al que debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa"[30]

Así por este medio del contrato y del acuerdo se construye en el renacimiento la ética y su relación con la vida; esto es, si se dejará al hombre seguir con su naturaleza la sociedad sería imposible, ya que, en su estado natural –menciona Hobbes—todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de causar daño, allí la necesidad de fundar el contrato social que no es más que el acuerdo de no aniquilarse mutuamente.

Como se observan, en este periodo de la cultura occidental a través de Maquiavelo, Tomás Moro y Thomas Hobbes; el Renacimiento "pone a flor de piel" un gran número de discusiones y pretensiones acerca de la naturaleza humana,

[29] W. Molesworth (comp.), *The English Works of Thomas Hobbes, III,* p.130
[30] Mac-Intyre, Alasdir: *Historia de la ética.* P. 26

cuestiones que surgen al nacer el humanismo como la nueva forma de vivir la vida y de convivir con la ética Esto explica que el hombre vuelva ahora desde un enfoque antropocentrista a la pregunta de cómo vivir y tenga que ponerse de acuerdo con el otro.

¿PORQUE DEBEMOS PONERNOS DE ACUERDO?

Al hacer el planteamiento de los fines y el contrato van a surgir en el naciente mundo moderno nuevas preguntas a las que MacIntyre nos va hacer referencia.

> ¿Obedecemos a las reglas admitidas y tendemos a los ideales admitidos porque Dios los autoriza? O bien, ¿porque los prescribe un soberano con autoridad legítima? o bien, ¿porque obedecerlos es de hecho un medio para formas de vida más satisfactorias? o bien, ¿porque en caso contrario seremos seres castigados o dañados por los que detentan el poder?[31]

¿Qué hacer en un contexto donde las separaciones son el eje central? "Se separan lo sagrado y lo secular, la Iglesia y el Estado, el rey y el parlamento, los ricos y los pobres.[32] ¿Qué aceptar? La vida y la ética aparecerán a partir de este momento como dos variables independientes cada cual con sus reglas, sus legitimidades y legitimaciones, sus instituciones defensoras y detractoras, sus medios y sus fines, cada cual con lo suyo, sus satisfacciones y sus engaños, su bienestar y su castigo, su poder y su irreverencia.

La vida iniciará el largo camino de su explicación por el lado de la ciencia y la ética dejará los enormes tratados para resolverse desde el marco de la acción, de la praxis y de la ley escrita por el hombre en el corazón de lo social.

"Al final de este proceso emerge un hombre económico plenamente realizado, y en el transcurso, la naturaleza humana aparece como algo dado y la necesidad humana o lo que sirve para satisfacerla, como una simple y única norma de acción"[33] reapareciendo nuevos conceptos como el de la libertad.

LA REAPARICIÓN DE LA LIBERTAD

La libertad, un término que hasta el momento había sido entendido como enlace de unión entre la vida y la ética, pasa hacer ahora el detonante definitorio para la construcción de lo que llamaremos la edad moderna. El hombre se sabe ahora libre, constructor de sus leyes para la generación del orden acordado por la mayoría. El hombre sabe que la vida y la ética serán lo que él decida, lo que la mayoría acuerde.

La pregunta del hombre moderno es cómo ordenar esa libertad para que sea ejercida dentro del marco del desarrollo humano. Hobbes se hace presente recordando

[31] *Ibid.*, p.146
[32] *Idem.*
[33] *Ibid.*, p.149

siempre que el hombre es el lobo del hombre, Maquiavelo lo hace poniendo al príncipe como principio ordenador, pero el hombre moderno desea dar el siguiente paso. No cree, al lado de Rosseau, que el hombre tenga una naturaleza que lo pone en contra de su propia especie y las sociedades han desarrollado nuevos esquemas de poder en donde la noción de príncipe ha quedado atrás. Todo ello, da paso a la noción de contrato.

¿Qué significa para el hombre el contrato? ¿cuál es su finalidad? Habría de decir que el contrato significa la posibilidad de la ética en el marco de la naturaleza humana, lo que hace establecer, desde la perspectiva del uso de la libertad, la importancia del contrato social como instrumento de regulación en las relaciones naturales del hombre dentro de su especie y ahora dentro de su propio género por ello la finalidad del contrato será la de salvaguardar los derechos naturales haciendo de su autoridad. Por lo tanto, el contrato para el hombre moderno es la ética en la vida humana.

Locke arriesga un primer derecho natural que se convertirá por el contrato en uno de los derechos sociales más importantes del hombre moderno, nos referimos al derecho a la propiedad. En el mundo moderno el hombre tiene derecho a la propiedad que puede adquirirse por medio de un contrato. De aquí en adelante la libertad se regulará con la contractualidad de las relaciones, mismas que van desde las formas más primitivas, como pueden ser la propia conservación de la especie, hasta las formas más contractuales más elaboradas, como pueden ser las formas ideológicas.

En estas nuevas formas de responder a la pregunta de cómo vivir aparecen nuevas interrogantes como aquellas relacionadas con la legitimidad de los acuerdos y el valor de la autoridad.

¿CÓMO COBRA AUTORIDAD EL CONTRATO?

Cabe señalar que el contrato como forma deberá encontrar sus diferentes referentes de contenido y eso lo hará utilizando la división de poderes que Montesquieu establece para el ordenamiento de ejercicio del poder; es decir, el contrato adquirirá distintos matices de acuerdo con el tipo de relación que se desea establecer, así, la vida del hombre en lo que se refiere a su comportamiento ético se clasificará en el marco de lo natural, lo civil, lo mercantil, lo penal, etcétera.

Con ello, surgirá el "deber ser" al que el hombre deberá circunscribirse. El cumplimiento de lo pactado por medio del contrato no dejará duda sobre lo que éticamente deberá ocurrir en la vida del hombre. De nuevo, la ética se hallará mezclada de manera inevitable en nuestras vidas tratando de responder cómo vivir, y en busca del fundamento, encontrará también nuevas figuras formales como es el "deber ser".

EL DEBER SER COMO VIDA CONVIVENCIAL

Si bien el contrato como forma toma sus primeras líneas de contenido de la división de poderes, será el imperativo categórico con la figura del "deber ser" que Kant lanzará a la conciencia del hombre lo que provoque que, a pesar de las formas relacionales de poder, el contrato se sostenga para la vida ética del hombre moderno.

No existe posibilidad de pensar una vida moderna si no lo es desde el cumplimiento del "deber ser", ya que, el hombre convertido en individuo social aprendió con Descartes que por la duda metódica podría alcanzar la certeza de su propio ser; con Rosseau, que es la sociedad quien corrompe al hombre, con los empiristas, que la comprobación mediante la experiencia conduce a la verdad y ahora, con las formas del "deber ser, que la ética es una especie de red de la cual la vida no se puede escapar y desde que la deben cumplirse las formas ideales de comportamiento que el propio hombre ha construido para su sana convivencia con los demás.

Para Kant, el orden moral tiene que buscarse fuera de la naturaleza, de allí que la ética en la vida del hombre encuentre su fundamento en las formas apriorísticas que regulan el comportamiento de lo humano y que éstas se hallen en la razón humana, no en la realidad. El hombre moderno llega con Kant al sitio de convertirse en el constructor de su propio destino, para lo cual hace uso de las formas mentales apriorísticas basadas en el "deber ser". Pero, ¿Dónde reside que éstas funcionen? Aunque la pregunta parece imposible de contestar, la respuesta más frecuente es: por medio de la congruencia consigo mismo; esto es, la vida se ordena desde la propia vida, la ética es un constructo elaborado por cada uno mismo, con la salvedad de que se debe de actuar de tal forma que cada uno de los actos pueda convertirse en actos universales, cada uno es su propia autoridad moral. El ser humano es autónomo; de allí que vuelva a aparecer la pregunta en la moralidad.

¿CÓMO SE DEBE VIVIR?

Para resolver este enigma, que nos recuerda a los que el propio Edipo tuvo que enfrentarse para cumplir con su destino, es importante recordar que con Kant el hombre moderno llegó a las formas de la razón pura y desde allí lanzó la crítica a la razón práctica; Hegel, por su parte, lo hizo enarbolando a través del paso por los estados del ser la llegada al establecimiento de las normas de una sociedad a la que considerará libre y racional.

Con estos personajes la entrada al siglo XX se hará desde la libertad y la racionalidad en donde ambos términos marcarán la ruta de un siglo de alta agitación humana y social.

Los replanteamientos acerca del sentido del hombre libre por medio de las formulaciones de los llamados derechos humanos y los de la racionalidad con las consabidas ideologías nos conducirán a una nueva búsqueda que volverá, una vez más, a hacer inseparable la mezcla inevitable de la ética en la vida humana.

La relación con el mundo del siglo XX patentizó profundos avances en el ámbito científico de todos los órdenes (biológicos, físicos, astronómicos y sociales), todos ellos relacionados íntimamente con los comportamientos de la naturaleza, debido a esto, se habla de un siglo en donde la defensa de la racionalidad y la libertad han puesto en entredicho la propia racionalidad moderna y hasta el propio uso de la libertad. EL hombre que transitó de la modernidad al mundo contemporáneo, busca cómo vivir.

EL REGRESO O LA PERMANENCIA DE LAS RELACIONES

En el apartado sobre Epicuro se mencionó la importancia de la relación que ha existido entre la naturaleza y la convención, ya que una de las acepciones más comunes dentro de la cultura occidental consiste en entender la naturaleza por contraposición a las convenciones.

Esta relación ha caminado por los senderos de la construcción de la cultura occidental y guarda una enorme actualidad para poder discernir en la época contemporánea el por qué la ética está inevitablemente mezclada con nuestras vidas.

Hoy en día los derechos del hombre así como la ética de mínimos son dos de las líneas de pensamiento en las que la relación entre la naturaleza y las convenciones tienen un fuerte diálogo. En medio de una sociedad que cuenta con alta tecnología y con un enorme esfuerzo mundial por lograr acuerdos entre las naciones, la ética se mezcla en la vida de cada ciudadano tanto en las formas como en los contenidos, tanto en lo esencial como en lo superficial, tanto en el monólogo como en el diálogo humano buscando cómo vivir.

Podrían establecerse cuatro grandes líneas de pensamiento sobre las cuales se están realizando las distinciones actuales de la vida ética del ser humano; esto es, cuatro modelos que, derivados de los senderos de la cultura, han marcado formas de pensar y pensarse en el mundo actual.

Una forma en que la vida contemporánea se ha mezclado en la vida de las personas es por medio de la visión ontololgista, es decir, la visión de una moral donde el bien y el mal son entidades que definen la acción humana. No hay posibilidad de estar fuera de este marco en cualquier acción humana. Todo acto humano es moral.

Otro de los modelos es el que se halla en la maximización de la felicidad y la minimización de la miseria y del sufrimiento. Este modelo es conocido con el nombre de utilitarismo y la relación de la ética con la vida humana está en razón directa del costo-beneficio que cada situación determine.

Un tercer modelo es el llamado de ontológico ismo que posee vigencia en la actualidad sobre todo en el manejo de los acuerdos, contratos y convenios sociales. Este modelo se fundamenta en lo que anteriormente llamamos el pensamiento Kantiano. En este modelo la interrelación entre la ética y la vida está marcada en forma inevitable por

los principios universales y las reglas a partir de las cuales se regulan tanto la conducta humana como las circunstancias.

Por último, tenemos el modelo del personalismo, cuya línea de acción consiste en una profunda revaloración de la persona desde la que la acción humana cobra todo el sentido tanto de lo propio como de lo ajeno, tanto de lo singular como de lo social. Alrededor de esta forma de pensamiento giran las ideas de dignidad, integridad, libertad y responsabilidad. El ser humano no es un ser disuelto en lo social, sino una entidad que como punto de partida se lanza, por la acción, al encuentro del otro y de su trascendencia.

La vida de la persona humana es necesariamente ética y su compromiso es guardarla y guardarse.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

A continuación, se hará referencia a un grupo de libros que permiten profundizar en las reflexiones en torno a la pregunta de cómo vivir.

E. Kant. *La crítica de la razón práctica.*

> En este texto se explican los fundamentos de como el deber ser del hombre rigen los actos establecidos por los contratos que el hombre conviene. En esta obra están los fundamentos de las costumbres en lo referente a la moralidad y la libertad legislada. Es un texto que ayuda a comprender qué sostiene a muchas de las formas de convivencia humana y explica cómo vivir.

Hegel. *Fenomenología de espíritu*

> Este trabajo recorre los estudios de desarrollo que una persona tiene y explica cómo lograr en términos hegelianos el espíritu absoluto. Es un libro que trata ampliamente las formas de convivencia de la época napoleónica y proporciona los fundamentos para futuros pensadores que construyeron las ideologías del siglo XIX y que definieron la forma de vivir del siglo XX, como son el existencialismo de Kierkegaard, el marxismo, el evolucionismo darwinista y el psicoanálisis freudiano. Todas ellas formas de cómo vivir en el siglo XX.

Heráclito. *Fragmentos.*

> Los fragmentos de Heráclito permiten acercarse a un grupo de ideas que en buena parte han llegado hasta nuestros días y conocer las formas de escritura y relatoría en las que los primeros pensadores griegos promovían el cómo vivir.

Maquiavelo. *El príncipe*

Es un libro indispensable para quienes desean saber cómo vivir. Maquiavelo destaca el realismo político de su época, las consolidaciones del poder, el nacimiento de los estados-nación, la razón centrada en un solo hombre, etc. Todo eso constituirá una forma de vida en la época renacentista que pondrá las bases para muchos de los comportamientos que regirán en la época moderna y contemporánea de nuestras sociedades.

Detalle de un retrato de Nicolás Maquiavelo con las insignias de oficial público Florentino (1500) junto con Leonardo Da Vinci, Maquiavelo suele ser considerado como el prototipo del hombre del renacimiento.

Montesquieu. *El espíritu de las leyes.*

En esta obra se encuentra una de las clasificaciones más importantes que ha tenido la sociedad moderna y que consiste en la división de los poderes del Estado. Muchos de los avances en aspectos como la democracia, la tolerancia, las instituciones, las leyes, entre otros, se deben a esta integración hecha por Montesquieu, que Paul Janet llamó el libro más grande del siglo XVIII.

Nicómaco. *Ética.*

Este es el trabajo de Aristóteles sobre el sistema de virtudes. En el hallarás nociones que van desde el bien humano en general, pasando la virtud, la fortaleza y la templanza, las virtudes morales, la justicia, las virtudes intelectuales, la continencia y la incontinencia, la amistad y la felicidad, cada una de estas naciones te conducirá por la ruta del cómo vivir.

Parménides. Poema ontológico

Como casi todas las obras de los primeros presocráticos, El libro de Parménides se titula *Peri pyseos*. Parece haber sido escrito entre 480 y 475 a. de C. Se trata de un poema filosófico en versos hexómetros de los cuales ha llegado la mayoría hasta nosotros. El poema consta de un proemio o introducción y de dos partes. La primera de éstas, la mejor conservada (se supone que se conservan 9/10 del original), trata de la

aletheia o verdad. La segunda (de la que sólo se conserva, al parecer, 1/10 del total) versa sobre el parecer o la *doxa.* [34]

Platón. *Diálogos*

Texto clásico para quienes desean saber cómo vivir. Los diálogos que recomendamos son: El diálogo de Lysis o "De la amistad", el de " Menon" o " De la virtud", y el de la república o "De lo Justo". En cada uno de ellos se encuentran las reflexiones acerca de las nociones universales que constituyen el derrotero del diario vivir con respecto al otro, la identidad personal y las instituciones.

San Agustín. *Confesiones y la Ciudad de Dios.*

Las *confesiones* constituyen una obra exquisita para quienes desean vivir una vida en la búsqueda de Dios, en cada apartado del texto el autor nos lleva a una suma de declaraciones acerca de la necesidad de vivir teniendo el absoluto como punto de partida, que contagia la emoción de saberse creado.

La Ciudad de Dios es un libro que pone al descubierto las formas de comportamiento de las ciudades humanas y divinas. Invita imaginar las formas de convivencia humanas.

Santo Tomás de Aquino. *Summa teológica*

Éste es un texto que conduce a la construcción del edificio que sostiene desde el ámbito filosófico la religión católica y su forma de vida. En este trabajo se encuentra todo lo referente al mundo tanto terrenal como espiritual de occidente. Con este texto es fácil entender cómo es la forma de vivir de los que componen la tradición cristiana occidental.

Sócrates. *Apología*

Sócrates no escribió, sin embargo, gracias al trabajo de Platón en los *Diálogos* podemos conocer mucho de la mayéutica socrática, es decir, de su metodología para buscar la verdad. Entre los diálogos se encuentra la "Apología de Sócrates" que consiste en el relato del juicio por medio del cual es condenado a muerte; este relato es fundamental para conocer mucho del cómo y porqué el padre de la mayéutica era como era y vivía como lo hizo hasta el último día.

Thomas Hobbes. *Leviatán*

[34] *http://www.geoocities.com/fdomauricio/parmenides.htm*

El libro permite conocer en forma casi matemática las normas de una sociedad que debe regirse por reglas y principios para proteger al hombre de sí mismo. El texto descubre como el hombre necesita acordar y respetarse no solo para saber cómo vivir, si no para poder vivir con sus semejantes.

Tomás moro. *Utopía*

Es uno de los libros que hacen ver cómo vivir en una sociedad donde lo privado es abolido por la necesidad de crear mayor equidad entre sus habitantes. En la Utopía, que por definición etimológica significa sin lugar, Tomás moro propone a vivir al hombre en una forma diferente a la que su época le indicaba. El cambio de la propiedad privada por el bien de uso replantea las relaciones humanas. En este libro el canciller de Enrique VIII nos hace comprender que existen mundos sin lugar.

BIBLIOGRAFÍA

Alasdir Mac-Intyre*: Historia de la ética* [traducción de Roberto Juan Walton]. Barcelona, Paidós, 1976.

Aquino, Tomás de: *Summa theologiae*. Madrid, católica, 954-1964.

Aristóteles: *Etica nicomaquea*. Política. [versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo]. México, Porrúa,1979.

, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza,2000.

Copleston, Frederick Charles*: Historia de la filosofía*. Barcelona, Ariel, 1979.

Epicuro: *Obras completas*: (*Epístolas a Herodoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pítocles, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas y fragmentos*) [Edición y traducción de José Vara]. Madrid, Cátedra, 1995

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Heráclito: *Fragmentos*. Buenos Aires, Aguilar, 1977.

Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía* [presentación, traducción y síntesis de historia de la filosofía española de Luis Martínez Gómez]. Barcelona: Herder, 1997.

Hobbes, Tomás. *Leviatán,* México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

http://www.geoocities.com/fdomauricio/parmenides.htm

Kant, Emmanuel. *La crítica de la razón práctica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*, México, Porrúa, 1998 [Colección Sepan Cuántos...]

Marco Aurelio: *Meditaciones*. Palma de Mallorca. José J. de Olañeta, 2004.

Montesquieu, Charles. *El espíritu de las naciones*, México, Gernika 1998, 2 tomos.

Moro, Tomás. *Utopía*, Madrid, Alianza, 1984.

Platón: *Diálogos* [Estudio prelim. de Francisco Larroyo]. México, Porrúa, 1975.

Platón. *Apología de Sócrates*, México, Océano, 2001 [Clásicos Universales].

San Agustín: *Confesiones*. [Versión, introducción y notas de Francisco Montes de Oca]. México, Porrúa, 1999 .

Séneca, Lucío Anneo: *Tratado de la brevedad de la vida* [traducción de Pedro Fernández Na-varrete]. Madrid, Ediciones Escolares, 200 1.

Whitaker, Albert K. *Plato's Pannenides*, Newhuryport, focus Publishing/ R. Puilíns Company, 1996 [Focus Philosophical Library].

CAPÍTULO 3 PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS Y ANTROPOLÓGICOS DE LA ÉTICA

MARINA GONZÁLEZ MARTÍNEZ

Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos.

La genealogía de la moral.
Friedrich Nietzsche, 1887.

En las últimas décadas se ha manifestado en el mundo la preocupación de reflexionar sobre acontecimientos de todo género desde una perspectiva ética. Como síntoma del fin inicio de un nuevo milenio, con un cierto carisma apocalíptico, se anuncia la pérdida de valores, el declive de la humanidad, el sentido de la existencia, todas y cada una de las personas, sin importar condición social, filiación religiosa o política, edad o sexo opinan acerca de lo ético o no ético, de los valores humanos (sic), de lo justo o injusto y se distingue a los sujetos que se juzga entre los humanos y los inhumanos (de nuevo sic). Sin embargo, en pocas ocasiones nos detenemos a reflexionar en el significado de esta palabra que tanto usamos y con la cual sustentamos todos nuestros juicios: ética. No cesamos de hablar y no nos percatamos de que las palabras tienen su historia y sus diversas acepciones y quizá no nos ponemos de acuerdo entre nosotros precisamente debido a que, sin darnos cuenta, estamos empleando la misma palabra, pero con significados opuestos y tan diversos que no nos entendemos.

En este mismo sentido, la palabra ética posee numerosas acepciones a partir de su definición etimológica griega *ethos*, qué significa costumbre y que está emparentada con la epistemología latina *more*, que significa morada, costumbre. Sin embargo, nos interesa precisar al menos dos: "ética" como adjetivo y "ética" como sustantivo. Utilizaremos "ética", con minúscula para referirnos al adjetivo y "Ética", con mayúscula para el sustantivo.

El adjetivo es una palabra que tiene como función cualificar a un sustantivo, decir algo acerca de él. Así, utilizamos la palabra ética como adjetivo para agregar a un sustantivo la cualidad de "bueno", "correcto", "justo" de acuerdo con un criterio previo. "La empresa tiene una responsabilidad (sustantivo) ética (adjetivo)"; la película X (sustantivo) no es ética (predicado adjetival)"; Ejercer el derecho al voto (sustantivo) es ético (predicado objetivamente); "La tolerancia es una virtud ética), por mencionar algunos ejemplos. Esta interpretación de la palabra ética no es la que desarrollaremos de manera directa en este artículo, pero llegaremos a su análisis después de haber analizado la acepción de esta como sustantivo.

El significado al que nos referimos es el del vocablo "Ética" como sustantivo o nombre de una rama de la filosofía que tiene por objeto la *reflexión acerca del comportamiento del ser humano en relación con un sentido*. En esta definición, debemos distinguir la palabra "Ética" de su hermana latina "moral". Esta última alude al conjunto de costumbres, a la forma de comportamiento de una cultura, sociedad o comunidad específica. Así, al existir diversas culturas, encontraremos diversas morales. La Ética es la reflexión filosófica sobre la(s) moral(es), las costumbres, los comportamientos del ser humano y la relación de esos comportamientos con sus posibles repercusiones. Cabe agregar que, como en cualquier rama del conocimiento, dentro de esta disciplina también hallaremos escuelas, las cuales explicaremos a partir de la propia definición de Ética. En esencia, estas escuelas se pueden dividir en dos grandes corrientes: Las Éticas materiales, que ponen el acento en el establecimiento del fin, en el sentido del comportamiento humano, cuya preocupación es reflexionar acerca de los bienes propiamente humanos a los que debemos tender nuestro comportamiento; por ello, se les llama teleológicas. En la actualidad las Éticas materiales discuten sobre los tipos de bienes humanos (Rorty, Enrique Dussel), las virtudes (MacIntyre), y el sentido de la existencia humana. Por otra parte, las Éticas formales poseen como preocupación primordial la ley, el deber ser de la acción y/o la forma en cómo es posible llegar al fin; por ello, se conocen como dentológicas. En las éticas formales se estudian la fundamentación de los imperativos categóricos de Kant, la universalidad de los derechos humanos, la justicia (Rawls, Nozick, Walzer), Y las posibilidades de discusión de la ética discursiva (Habermas, Apel).

Ahora bien, nos interesa partir de la aceptación de Ética como sustantivo porque como disciplina de pensamiento representa el punto de inicio racional para llegar al juicio práctico de lo que adjetivamos como bueno o malo de acuerdo con criterios previos, "ética" Como adjetivo. Es decir, la "Ética" con mayúscula es la reflexión filosófica que nos lleva a la "ética" con minúscula, al juicio reflexivo acerca de lo conveniente o no de un comportamiento en relación con un sentido.

Si se retoma la definición propuesta, la Ética es la:

> Disciplina filosófica que reflexiona sobre el COMPORTAMIENTO del SER HUMANO en relación con un SENTIDO.

De esa definición se derivan varios conjuntos de preguntas que debemos contestar antes de iniciar la reflexión Ética.

1.- ¿Qué es el ser humano?, ¿qué entendemos por humano?

2.- ¿Cómo debe de ser su comportamiento?, ¿qué relación existe entre su comportamiento y su ser?, ¿qué puede hacer y que no es capaz de hacer?

3.- ¿Cuál es el fin o sentido del ser humano?

El orden en el que se plantean las preguntas tiene una implica habilidad, es decir, de lo que respondamos en el primer conjunto, depende lo que conservamos en el segundo conjunto y, así, en el tercero; pero también reflexibilidad que nos conduce al análisis en sentido contrario.

Emanuel Kant en el siglo XVIII contestó así: existen tres preguntas fundamentales que la humanidad se ha formulado por medio de los filósofos:

- *¿Qué puedo saber y que no?*, a esta pregunta trata de contestar la epistemología, que es la disciplina encargada del estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento y de su proceso en sí.
- *¿Qué me es permitido hacer y qué no?* a esta pregunta pretende contestar la ética como reflexión filosófica acerca del actuar humano.
- *¿Qué me cabe esperar y qué no?* a esta pregunta respondería la metafísica.

Por último, Kant señala que todas estas cuestiones apuntan a plantear la pregunta fundamental: ¿Quién soy? Así, podríamos decir que para Kant la respuesta a la pregunta sobre qué es el ser humano (qué puede conocer qué puede hacer y qué puede esperar)[35] es la que subyace a todo el conocimiento humano. En otras palabras, todo conocimiento humano es un conocimiento desde el hombre y para el uso y comprensión del hombre

Estas cuatro preguntas se relacionan íntimamente con la reflexión Ética, pues si la Ética analiza el comportamiento del ser humano, lo primero que debe estudiar es— en este mismo orden de ideas— cuál es el comportamiento propio del ser humano; pero antes, qué es el ser humano, cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento sobre el ser humano, cómo se presenta ese proceso de conocimiento. Si es posible responder a este grupo de preguntas podremos continuar con la interrogante antropológica de qué es el ser humano y cuál es el comportamiento que les propio. La Ética no estudia el comportamiento de los animales ni de las plantas, sino el humano; aunque, a diferencia de la psicología, lo relaciona con un fin, un sentido, una búsqueda. Por lo tanto, deducimos que la antropología física, la psicología y la etnología humana son ciencias que aportan a la reflexión ética sus descubrimientos y qué, de la respuesta que se debe a todas y cada una de estas preguntas dependerá el sistema ético que se promulgue. En esencia, la combinación tanto de los estudios epistemológicos como de los estudios antropológicos- filosóficos proporcionará los presupuestos argumentativos de los diversos sistemas éticos.

[35] Que implica también la formulación negativa: ¿qué no puedo conocer, ¿qué no me es permitido hacer y qué no puedo esperar? El planteamiento kantiano implica tanto la reflexión acerca de las posibilidades del ser humano como sus límites

De este modo, preguntémonos con Kant, ¿qué podemos saber y que no? Busquemos los presupuestos epistemológicos de la reflexión ética.

EL OPACO ESPEJO DE SOFÍA: PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA ÉTICA.

Para intentar contestar las preguntas que Kant nos plantea y que nos conducen a la pregunta fundamental (¿qué es el ser humano?), debemos comenzar por la cuestión epistemológica: ¿qué podemos saber y cuáles son los límites del conocimiento humano? Pregunta que, de inicio, nos proporciona un dato antropológico: El presupuesto de que nuestra realidad es la de un ser que puede conocer; en términos de Paúl Ricoeur: nuestro ser es conocer.

La pregunta ¿qué es ser humano? Da pie al presupuesto antropológico de que nuestra realidad es la de un ser que puede conocer.

No obstante, ese punto de partida epistemológico nos plantea otra serie de preguntas: ¿podemos conocerlo todo?, ¿podemos conocer la realidad del ser humano?, ¿la realidad humana es cognoscible?, si es así, ¿cómo debe darse el proceso de ese conocimiento?, es posible ser objetivo ante esta pregunta?, ¿cómo siendo humano puedo saber lo que es ser humano?

Para contestar a estas preguntas nos apoyaremos en la hermenéutica de Paul Ricoeur. La hermenéutica es una teoría del conocimiento cuyo origen es la interpretación de los textos antiguos. La palabra se deriva del nombre del griego Hermes, dios de la interpretación, mediador y custodio de los escritos esotéricos antiguos. Aunque existen diversas escuelas, en la actualidad se entiende por hermenéutica la teoría que comprende el conocimiento de cualquier objeto está en marcado dentro de un contexto de significación, por lo que, para acercarnos lo más posible a su comprensión, debemos estudiar el contexto histórico-cultural que lo condiciona.

El pensador francés Paul Ricoeur es conocido como hermeneuta, ya aplicado su teoría ámbitos de reflexión tan diversos como la exégesis bíblica, la teoría literaria, la filosofía de la historia, la ontología y la epistemología; y ha entretejido, finalmente, una compleja red de relaciones entre estos ámbitos, El mismo explica que la hermenéutica no es una técnica para especialistas en un área específica de interpretación de textos antiguos, sino que envuelve involucra el problema general de la comprensión.[36]

En varios de sus ensayos, A lo largo de su vida, Ricoeur se ha preocupado por participar en la polémica acerca del estatuto de la hermenéutica. En su ensayo

[36] *Cfr. "Existence and Hermeneutics", en The conflict of interpretations, Evanston, Northwestern University Press, 1974. P.4*

"Existencia y hermenéutica"[37] explica cómo es que ésta surge como método en los debates exegetas de los libros antiguos y míticos y como luego esta — primeramente considerada— técnica se incorporó a la filosofía como parte de la misma ciencia y no solo como un método aplicable o no, introduciendo con ello el factor de la historicidad del conocimiento. Así pues, en este ensayo aclara que conocer es interpretar — en cualquier campo de conocimiento, aún en las ciencias naturales—, y que el punto de partida que debemos considerar para comprender es el análisis de lenguaje y, dentro de este, El estudio de los símbolos. En el análisis lingüístico, el símbolo se define como aquella estructura de significación en la que el primer significado literal de un término oculta otro significado indirecto que puede ser comprendido solo superando el primero.[38] La interpretación es, pues, el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el significado oculto en el aparente significado literal.[39] Su definición de interpretación entraña que ésta puede adoptar diferentes resultados de acuerdo con los diversos y hasta opuestos métodos que se apliquen. Lo cual significa forzosamente un conflicto de interpretaciones; sin embargo, el conflicto no debe interpretarse como un relativismo absoluto, como una característica negativa para el conocimiento, ya que cada interpretación aporta la postura única e irrepetible y desde la cual se construye y, sobre todo, al abolir el absolutismo de una visión única, se enriquece y potencia el universo de sentido de la interpretación.

Dentro de la problemática de la distinción entre el conocimiento de las ciencias naturales y las ciencias humanas, que Ricoeur ha analizado desde Dilthey, lo que le interesa es el problema de la objetividad en las ciencias humanas y el valor que se le otorga a esta objetividad como una mala influencia de las ciencias naturales; más aún, el problema de la objetividad cuando el objeto de estudio es el mismo sujeto que estudia: el ser humano conociéndose. Ricoeur tiene ya en mente el problema de la *opacidad* de la relación *ser-conocer* y en todo el conocimiento en general[40] y explica que, cuando intentamos conocernos a nosotros mismos y hablar sobre nosotros, lo seres humanos no podemos ser objetivos y, por lo general, lo que decimos de nosotros está teñido de una sobrevaloración. Por ejemplo, cuando decimos que el ser humano es el ser más inteligente del reino Animal o el único dotado de inteligencia, debemos cuestionar esta afirmación, puesto que es el propio ser humano el que afirma que es el mejor. A este problema le llama ceguera antropocéntrica, que significa que somos ciegos para vernos directa y objetivamente. No obstante, si estudiamos lo que como humanidad hemos hecho, los productos de nuestra cultura en los que sin querer nos proyectamos, podemos tener un conocimiento indirecto de nosotros mismos, aunque quizá más espontáneo y auténtico debido a que no pasa por el tamiz de la sobrevaloración.

[37] *Idem.*
[38] *Ibid.,* p.12
[39] *Ibid.,* p.13
[40] *Ibid.,* p.13

Así, por nuestra propia condición antropocéntrica, nunca podremos analizarnos en forma directa, sino que el conocimiento que adquirimos de nosotros mismos está mediado por representaciones culturales en las que nos proyectamos; este conocimiento mediatizado por los objetos culturales que producimos implica un desfasamiento en varios sentidos, al menos temporal. Ricoeur llama opacidad en el conocimiento de nuestro ser a esos desfasamientos que nos impiden conocernos de manera directa.

Así mismo, Ricoeur agrega que, en el proceso de conocimiento, cuando el sujeto de conocimiento se acerca a un objeto de conocimiento se presenta lo que Heidegger llama *precomprensión*, en el sentido de que antes de intentar comprender, el sujeto ya tiene una posición, ya ha tomado una postura ante aquello que quiere conocer; es decir, ya existe una *precomprensión* como estructura anticipatoria de comprensión, ya tiene una creencia de lo que conocerá.[41] Esa creencia u horizonte de comprensión está condicionada por el momento histórico-cultural que vive el sujeto de conocimiento. Además, señala que las ciencias humanas el conocimiento se manifiesta por medio de lenguaje. Afirma — descubre a partir de sus investigaciones acerca del mal en la Simbólica del mal— que solo podemos reconocernos por medio de signos que nos damos de nuestra propia vida o por vía de otros, nunca de manera directa; por lo tanto, todo conocimiento está mediatizado por signos y palabras; Como si no pudiéramos acceder a nosotros mismos de modo directo, si no solo en forma indirecta, "metafórica" o "simbólica".

Con base en la aplicación de sus presupuestos epistemológicos en el conocimiento del ser humano, en una de sus últimas obras, *Sí mismo como otro*,[42] Ricoeur borda la problemática del conocimiento del ser humano sobre sí mismo que ya había esbozado en libros anteriores. En esta obra, desde el prólogo introduce su posición acerca de la idea superlativa del conocimiento directo del ser humano sobre sí mismo iniciada por Descartes en su famosa sentencia "pienso, luego existo" (Cogito, ergo sum). Este prólogo es una crítica directa a la pretensión de conocimiento absoluto de nosotros mismos característica de la filosofía racionalista iniciada por Descartes, pero tampoco está de acuerdo con la filosofía nihilista opuesta al racionalismo y representada básicamente por Nietzsche. Ricoeur sigue en forma consistente su método de confrontar dos posturas epistemológicas opuestas, en este caso Descartes y Nietzsche, mostrando lo extremoso y superlativo que hay en éstas, para superarlo con una tercera postura surgida a partir de ellas.

Lo que destaca primero es que las filosofías racionalistas el sujeto que conoce es considerado como un sujeto absoluto, sin el complemento intrínseco de la intersubjetividad.

---

[41] *Cfr.*Ricoeur, P. *"The task of Hermeneutics", en Form text to Action, Ewanston, Northwestern University Press, 1991.* P. 67.

[42] Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.

Después de Descartes y Kant, Fichte y Husserl, la intención del conocimiento directo decir del ser humano resulta magnificada y absolutizada, pero a costa de perder su relación con la persona de la que se habla, con el *yo-tú* de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí de la responsabilidad que es el sí del sujeto ético. Reconsiderando la crítica de Ricoeur, el "yo pienso" de Descartes no es nadie en particular porque sea despojado de toda condición histórica-social concreta, incluso del yo siento, yo padezco, en "realidad, no es nadie".[43]

En el lado opuesto y como ex curso a esta exaltación del *Cogito* o *sujeto racionalista* surgió en forma paralela una tradición que Ricoeur ha llamado el *Cojito* herido o *Cogito* quebrado. E. Nietzsche es el filósofo de la sospecha que encabeza este contradiscurso. El ataque Nietzscheano contra la pretensión de verdad fundacional del Cogito de la filosofía racionalista se dirige a lenguaje en el que la filosofía se expresa. Para ello, Nietzsche pone en evidencia las estrategias discursivas ocultas, olvidadas o en mascaradas el nombre de la reflexión filosófica racionalista, Y resalta el carácter figurativo y mentiroso del lenguaje.[44] Así, Nietzsche demuestra que la filosofía racionalista es un discurso dominante creado por nosotros mismos para auto fundamentarnos y privilegiar unas cualidades sobre otras cualidades humanas, por ejemplo, para privilegiar la hegemonía de la razón sobre el cuerpo.

Al oponer estas dos posiciones antagónicas, lo que Ricoeur intenta es trascenderlas por medio de una hermenéutica que se aleje tanto de la pretensión de conocimiento absoluto e "inmediato del yo" como de la negociación absoluta de este, y que nos conduzca a la interpretación hermenéutica de sí, A la interpretación de nosotros contemplando el horizonte de sentido histórico-cultural y, en este conocimiento interpretativo, introducir una fórmula interrogativa olvidada por la filosofía racionalista. Es el símbolo cultural que analizamos y a través del cual interpretamos las imágenes que tenemos de nosotros, debemos preguntarnos tres cuestiones fundamentales

1.- ¿Quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?

2.- ¿De qué habla?

3.- ¿A quién le habla?[45]

Por último, en su enfrentamiento tanto las filosofías racionalistas como sus opuestas Nihilistas Ricoeur llega al tipo de certeza o verdad a la que la hermenéutica del Cid pretende aspirar y que se distancia de modo considerable de la pretensión de

[43] *Cfr.*Ricoeur, P. *Ibid.*, p. XXII.
[44] *Cfr.Ibid.*, pp. XXII, XIV
[45] *Cfr.Ibid.*, p. XXIX

auto fundamento de verdad. A lo largo de todos los estudios de su obra, Ricoeur ir a perfilando la noción de *atestación*.[46]

Es decir, ¿cómo supera su posición, por un lado, a la pretensión del autoconocimiento absoluto, y por el otro, su oposición al nihilismo Nietzscheano? Atestando, apostando por un acto de fe, de confianza. La creencia (precomprensión) se convierte en un querer creer, en un acto de atestación.[47] La atestación se opone por igual a la certeza del conocimiento filosófico racionalista absoluto del ser humano, Como a la duda absoluta del nihilismo nietzscheano, pues la atestación es una especie de apuesta.

Para explicar lo anterior, pongamos un ejemplo: Miguel de Unamuno, filósofo existencialista católico, en su ensayo Mi religión expone que nadie le ha demostrado la existencia de Dios (que sería la demostración racionalista absoluta de algo), pero que tampoco alguien le ha demostrado la inexistencia absoluta del mismo (que representaría la posición nihilista absoluta); por lo tanto, no puede tener certeza absoluta ni de una ni de otras posturas antagónicas, solo sabe que no puede saber. No obstante, advierte Unamuno, la finalidad e impotencia de su existencia requiere de la creencia en algo frente a la infinitud del universo; entonces, a pesar de aceptar la imposibilidad humana de saber si dios existe o no, Unamuno decide creer porque quiere creer. Unamuno ha pasado de una ceguera antropocéntrica (como ser humano no puede conocer de manera absoluta), aún querer creer o atestación, pero sabe que su postura existencial no es resultado de una primera ingenuidad, Sino de la toma de conciencia, de la decisión de creer, es decir, de atestar, Y a partir de esa atestación plantea toda su filosofía existencial.

Si Ricoeur lleva su propuesta hermenéutica a todos los ámbitos del conocimiento —y con ella sus conceptos de opacidad, inmediatez y atestación del conocimiento—, es el lenguaje, como vínculo de mediación, el que acompaña todos sus análisis. A Ricoeur le interesa el empleo que hacemos de lenguaje y percibe las manifestaciones lingüísticas culturales como acontecimientos en los que podemos descubrir la concepción que tiene el ser humano de sí mismo debido a que el discurso es una estructura de sentido y el sentido de lo expresado apunta por una parte al referente, pero también en sentido contrario, hacia el sentido del interlocutor que lo expresa a la autorreferencia del discurso hacia sí mismo. Además, el discurso está dirigido a alguien. Existe otro interlocutor destinatario del discurso. La presencia de ambos, hablante y oyente, constituye el lenguaje como comunicación, y finalmente, el discurso es acerca de "algo": alguien dice algo a otro sobre algo. Por ello Ricoeur considera indispensable preguntar en el discurso quién habla, a quién le habla y de que habla, pues el discurso es un acto de habla, un acontecimiento simbólico histórico y cultural. El discurso es el acontecimiento en el que somos y no podemos salirnos de

[46] *Cfr.Ibid.*, p. XXXV
[47] *Cfr.* Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, p. 496.

él. Así, descubrir el significado oculto que se encierra en el discurso revela la naturaleza interpretativa de nuestro ser.

Pero, además, Ricoeur va más allá. Cuando introduce las nociones de creer, querer, atestar, involucra en forma ineluctable al ser, a cada uno de nosotros cuando interpretamos, en lo que él lo llama "lo desgarrador de la filosofía hermenéutica". Es esencial, señala Ricoeur, percatarnos de que cuando conocemos nosotros mismos como sujetos de conocimiento estamos introduciendo nuestras propias precomprensiones o, Como él las llama, nuestras propias creencias.[48] De este modo, es fundamental adquirir conciencia y declarar que analizamos desde un punto de vista; en otras palabras, es preciso atestar. Asumir que percibimos desde un punto de vista que no es el único, pero que es en el que queremos creer. Por lo tanto, atestar es la forma de superación que resulta de la confrontación entre la pretensión de conocimiento absoluto y la negociación de cualquier tipo de conocimiento nos permite reconocer los sujetos de conocimiento ubicados en un tiempo y un espacio, en un horizonte de comprensión que nos facilita y nos hace experimentar desde una precompension determinada.

<u>El discurso es un acto de habla, es un acontecimiento simbólico, histórico y cultural.</u>

En la actualidad, las propuestas ricoeureanas acerca de la interpretación del sí han sido asimiladas por todas las corrientes hermenéuticas. El mismo Hans-George Gadamer en su obre Verdad y método reconoce que pretender que se supere el horizonte hermenéutico del intérprete-investigado buscando objetividad tanto en las ciencias sociales, como en las ciencias naturales es un error, puesto que esa superación es imposible, no queda más que reconoerla y asumirla. Pese a ello, este reconocimiento nos sitúa en otra posición que nos posibilita ver y comprender nuestra propia percepción y limitación en la interpretación del mundo.[49]

Por ahora, concluyamos lo que nos ocupa para la cuestión epistemológica en relación con el conocimiento del ser humano. Ricoeur establece una relación mediática entre el ser humano y el conocimiento que atraviesa por dos condiciones que define como cree (precomprensión) y querer (atestación). Una relación mediática que no sigue sólo la dirección ser-querer conocer, sino que de manera simultánea se refleja en si misma en cada intento por conocer. Sofía, la gran amante del conocimiento, cuando mira sólo ve su opaco espejo y lo contempla es su reflejo. Lo que la hermenéutica aporta al estudio de las condiciones de posibilidad y funcionamiento del conocimiento y lo que podemos considerar el planteamiento fundamental de Ricueur en la relación ser-conocer lo resumiremos en cinco presupuestos epistemológicos que nos servirán como condición para el conocimiento antropológico en particular, ambos necesarios,

[48] *Cfr.Ibid.*, pp. 495-496
[49] *Cfr.*Gadamer, Hans-Gerog. *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1994, p. 530

para el planteamiento de la reflexión ética acerca del comportamiento del ser humano y que nos conducirá a comprender por qué existen tantos sistemas éticos:

1.- La aceptación de la opacidad en el conocimiento del ser humano sobre sí mismo. Nuestra condición humana determina que no sea posible el conocimiento absoluto de lo que somos; por lo tanto, es necesario rechazar el fundamento absoluto de cualquier a priori universal y prevenirnos de la ceguera antropocéntrica, aunque ésta sea inevitable.

2.- La necesidad de un gran rodeo mediante el imperio de los signos, de los símbolos, de las normas, y de todas las obras que la historia de nuestras culturas ha depositado en nuestra memoria común; lo cual nos proporciona precomprensiones conscientes o inconscientes de lo que creemos que somos y a partir de esas ideas configuramos nuestro conocimiento teórico y práctico, científico y técnico, prescriptivo y ético en todos los ámbitos de la cultura. Por todo esto, se debe sustituir cualquier a priori universal por precomprensiones simbólico-histórico-culturales que condicionen nuestra autocomprensión.

3.- Los límites de toda comprensión parcial y el resultante conflicto de interpretaciones producto de esta comprensión parcial. El carácter no acabado de todas las interpretaciones y, en consecuencia, la imposibilidad de la comprensión absoluta de nuestra condición.

4.- La exigencia de superar tanto la pretensión del conocimiento absoluto cartesiano, como el nihilismo nietzscheano atestando, asumiendo que se investiga desde un punto de vista por el que se apuesta atestando, aunque toda atestación implica la opacidad del conocimiento en contraposición con cualquier pretensión absoluta de verdad.

5.- Dada la interpretación mediática del discurso, interpretar por medio de éste cuáles han sido las ideas sobre lo humano que subyacen en él y descubrir las implicaciones que han tenido esas ideas. Es decir, preguntarnos quién habla en el discurso, a quién le habla, de qué habla y, por último, cómo le habla.

A continuación, interrogaremos quién habla en el discurso sobre lo humano, a quién le habla, de qué le habla y cómo le habla. En otras palabras, hagamos hermenéutica de la antropología filosófica.

EL TEATRO MÁGICO PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA ÉTICA

Si bien Ricoeur contribuyen a la comprensión de que no podemos tener un conocimiento absoluto, sino sólo humano mediatizado por el horizonte histórico al que pertenecemos, contestando a la primera pregunta kantiana qué podemos y qué no podemos conocer, lo cierto es que cuando hablamos de nosotros mismos como seres

humanos creamos imágenes acerca de lo que somos a partir del reflejo de los productos naturales que realizamos y *creemos* en esas concepciones. Asimismo, la incapacidad del conocimiento absoluto propicia la diversidad de interpretaciones y el evidente conflicto entre las mismas. Pero este conflicto no debe mirarse sólo de manera negativa y relativista; al contrario, la diversidad de interpretaciones permite comprender la pluralidad de dimensiones del ser humano. Sin embargo, para conseguir esto se requiere, como el mismo Ricoeur nos sugiere, atestar, asumir que analizamos desde un punto de vista (negarlo sería una ingenuidad) y evidenciarlo.

Para el tema que nos ocupa en este capítulo es muy importante hacer una investigación y reflexión sobre las distintas concepciones del ser humano y, a partir de cada concepción, estudiar cómo se propone que debe ser su comportamiento debido a que dependiendo de la idea del ser humano que se tenga el sistema ético que se postule. Después de todo, el discurso ético es un discurso ordenador que pretende decir desde cierta concepción del ser humano cómo debe ser su comportamiento. Cabe aclarar que ya en el presente capítulo pretendemos hacer una introducción a la problemática epistemológica y antropológica de la ética, no nos adentraremos en el análisis profundo de cada filósofo y su respectivo sistema ético, sino que ahondaremos sólo en algunos de los más destacados pensamientos y su respectiva ética. Quede el presente trabajo como invitación al lector para que continúe indagando acerca de la idea del ser humano que subyace no sólo en un determinado sistema ético, sino en cualquier tipo de discurso.

En la literatura especializada en antropología filosófica, diversos autores centran su estudio de lo humano en una perspectiva histórica; como ya lo mencionamos, las ideas – las palabras—tienen su configuración histórica. Todos estos filósofos concuerdan en que es vital preguntarnos quiénes somos; no obstante, se admite que cada vez lo sabemos menos, pero cada vez estamos más conscientes de que no lo sabemos, porque nos referimos a un concepto que encierra distintas acepciones y que, si bien podemos referirnos al ser humano como una abstracción a la que le otorgamos determinados atributos, eso no significa que lleguemos a saber qué es, y es que el problema de definir en forma conceptual al ser humano parece no tener respuesta. En su libro La condición humana Hannah Arendt advierte:

> Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar fuera de nuestra propia sombra […] Por otra parte, las condiciones de la existencia humana – la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra—nunca pueden

> "explicar" lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente.[50]

Filosóficamente, sólo llegamos a pretendidas definiciones de lo humano, más nunca decimos quién es este ser que soy, y más aún, olvidamos que los seres humanos nos revelamos como individuos, como diferentes y únicas personas incluso cuando actuamos en conjunto.

Sin embargo, aunque podamos partir del presupuesto de la imposibilidad de conocernos de manera absoluta, lo cierto es que vivimos y actuamos partiendo de una o varias imágenes de nosotros mismo, sea esto consciente o no. Ésta es la idea que nos presenta Max Sheler en su libro La idea del hombre y la historia (1929) y que nos servirá de hilo conductor en la presente revisión antropológica como fundamento de la reflexión ética.

Vivimos y actuamos a partir de una o varias imágenes de nosotros mismos.

Scheler sintetiza su análisis en cinco formas principales en las que el ser humano occidental se ha interpretado a sí mismo y, a pesar de que las expone más o menos en forma histórica, eso no implica que se hayan ido superando unas a otras; más bien, considera que en la actualidad podemos encontrar yuxtapuestas varias visiones de sí en un mismo grupo social o en una misma persona.

Se debe señalar que el trabajo de Scheler es un intento sintético y que, como toda síntesis, cae, de modo irremediable, en reduccionismos. Pero esta militante no debe constituir un problema para los objeticos de la presente investigación, que son mostrar que se dan diversas concepciones sobre lo humano y que, en función de cada concepción, se postulará un sistema ético diferente. En otras palabras, mostraremos la manera en que cada sistema ético posee como fundamento una concepción determinada del ser humano, lo cual explica que hallemos tantas éticas. Entonces, usemos el texto de Scheler para iniciar lo que Rocieur nos sugiere: vernos por medio de los símbolos que hemos creado en las manifestaciones culturales. Principiemos, pues, nuestro análisis distinguiendo las características que constituye cada concepción y descubriendo las aportaciones de cada una, así como las limitantes que conlleva asumir su posición.

Concepción Judeo-cristiana[51]

El concepto judeo-cristiano sobre el ser humano se extiende por toda cultura occidental, independientemente de ser creyente activo o no. Esta definición considera al ser humano como un ser dual compuesto por cuerpo y alma y creado por Dios a su

[50] Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona, Paidós. 1993, pp.24,25

[51] Aunque Scheler designa a esta concepción con el apelativo de dos de las más ancestrales religiones, él mismo aclara que se refiere escencialmente a cualquier concepción religiosa occidental u oriental del ser humano en la que esté ligado a una divinidad y fundamente su ser y su sentido en relación con ella.

imagen y semejanza. Este hecho lo coloca en un sitio verdaderamente elevado con respecto al resto de la naturaleza (Génesis 1,26), y es su alma inmortal la que lo asemeja a la divinidad. Por el contrario, el cuerpo es percibidlo como lo que tuvieron que ocultar Adán y Eva cuando fueron expulsados del paraíso. Agreguemos a lo mencionado por Scheler que ésta es una visión estática e inmutable de la naturaleza humana y suele designarse al ser humano con el término "persona humana" distinguiendo su cualidad de persona diferente a la persona angélica y a la persona divina. Por ello, en ocasiones nos llama la atención la redundancia del término persona=humana.

Scheler expone como elementos simbólicos de esta concepción al pecado original, que implica que la humanidad es producto del pecado cometido por sus primeros padres y que es transmitido de generación en generación; eso, en principio, nos revela una existencia en deuda, caída, lo que provoca una angustia fundamental que anhela la redención, la gracia divina. A pesar de que esta imagen aproxima al ser humano con Dios, lo concibe culpable-deudor por naturaleza. En su libro Ética y psicoanális (1986), Fromm expresará que esta tradición concibe al hombre como un ser cuya naturaleza es mala y que por ello debe ser purificado.

Otro símbolo sobresaliente es la relación padre-hijo del ser humano con su creador. El ser humano es el hijo en deuda con el padre y, pese a que éste lo juzga e, incluso, castiga, también es quien le concede la gracia y todo cuanto necesita. La existencia, y con ella la historia de la humanidad, es un tránsito hacia un más allá, pues la verdadera vida no es material. Esto plantea un sistema ético heterónomo debido a que el ser humano debe cumplir con las normas dictadas por su creador con el fin de reivindicar el pecado original y ser salvado.

Además, en esta concepción podemos encontrar la idea simbólica mesiánica tan común en diversas culturas: la de un mesías redentor que, como un hermano mayor, conduce a los demás hacia el padre. Así, llamamos esta imagen histórica de: *paraíso-pecado original-castigo-redención por el hijo de Dios-vida eterna*, Como concepción lineal de la historia en la cual el presente es el resultado de la desobediencia cometida en un pasado idílico idealizado como es el paraíso; a la vez que el presente adquiere valor solo en función de las buenas obras que se efectúen para conseguir el perdón en el juicio final y entrar en el cielo, que es la verdadera vida: el presente en función de un pasado y un futuro idealizado.

A partir de esta concepción, emergen preguntas como: ¿cuál es la responsabilidad humana ante este "destino manifiesto" ?, ¿existe acaso la libertad suficiente para asumir una responsabilidad? No obstante, lo más interesante es develar el concepto de hombre- niño que proyecta.

Debemos aclarar que esta concepción no se puede comprobar ni contrastar de manera científica porque pertenece al ámbito de las creencias; sin embargo, nos

demuestra como nuestros sistemas éticos se basan más en creencias que en conocimientos científicos sobre nosotros mismos.

Podemos descubrir esta concepción, seamos creyentes o no, cuando de modo consciente o inconsciente, confiamos en que un poder superior de cualquier tipo (espiritual-Dios, energía, astral; terrenal-gobierno, afectivo-pareja, ideológico-partido, laboral-patrón etc.) resolver todos nuestros problemas cotidianos. Actuamos así cuando, aun siendo evidente nuestra responsabilidad, evadimos aceptarla. Situaciones en la que no asumimos nuestra responsabilidad y preferimos el estado de minoría de edad, de inocencia, esperando que el sentido de la existencia y sus repercusiones nos venga desde fuera de una forma heterónoma.

Asimismo, esta percepción la descubrimos como sustento de los fundamentalismos religiosos ocultos o explícitos en posiciones ideológicas como el famoso "destino manifiesto" de los Estados Unidos de Norteamérica o algunos grupos terroristas actuales, sean estos confesionales o laicos.

Aunque esas podrían ser las principales limitantes de la concepción judeo-cristiana, desde nuestro punto de vista, existe una cualidad enriquecedora. Esta es una concepción esencialmente colectiva. El ser humano no es un ser individualista, si no el pueblo elegido por Dios, o —en otras formas de esta concepción religiosa— religado, uno con el cosmos. Y, como Martín Buber y en Manuel Levinas advierten, el ser humano es el *yo-tú* en el diálogo con el otro y con el absoluto. Aquí hay una relación de pertenencia y solidaridad que no detectamos en ninguna otra concepción, incluso en su variante protestante. Este aspecto es la característica distintiva que guardan pensamientos éticos comunitarios, pues destacan el valor relacional de una determinada comunidad y su derecho a autodeterminarse y hacer respetada por ello. Éticas como las de Sandel, Taylor, Walzer y MacIntyre entrarían en esta concepción del ser humano religado a su comunidad.

Otra orientación que podrían marcarse en esta idea del ser humano es la de Enrique Dussel y su ética de la liberación en el sentido de recuperar la parte colectiva que tienen los grupos latinoamericanos en los que lo principal es el bienestar de la comunidad en su totalidad, entendido como el bienestar de las necesidades materiales indispensables para la vida humana, por encima de los bienes liberales individualistas que excluyen la posibilidad del bien material de todos y cada uno de los miembros de la comunidad.

Un análisis que realizaremos más adelante revelará que, dada la magnitud de la cosmovisión religiosa en los seres humanos, ésta se encuentra oculta incluso en las concepciones y sistemas filosóficos con más altas pretensiones de laicidad. Dicho de otro modo, sistemas filosóficos laicos ocultan cosmovisiones religiosas. Recordemos el significado de religión, *re-ligare*, como estar ligado a, pertenecer a, creer en, cosmovisión que es imposible soslayar.

Concepción racionalista.

Si se considera como punto de partida el texto de Scheler, descubriremos que la concepción racionalista es de gran tradición en la cultura occidental desde su origen griego. Esta concepción ha prolongado su influencia a través de la cristiandad hasta el pensamiento moderno, por lo que podemos hallar diversas coincidencias entre esta percepción y la judeo-cristina.

Scheler afirma que también se trata de una concepción dualista en la que el ser humano está compuesto por dos elementos, solo que ahora se refiere al cuerpo de la razón (o espíritu), considerandóse la razón como la parte hegemónica de nuestro ser. Desde la antigüedad griega, pensadores como Sócrates (conocido por medio de su discípulo) Platón y Aristóteles, si bien no escribieron un texto con el nombre de antropología filosófica, se refirieron al ser humano en sus escritos.

Con base en la lectura de los textos de platón (427-347 a. C.), podemos decir que sustenta su cosmovisión en su teoría de las ideas y considera al ser humano como un ser dual compuesto por alma y cuerpo, en el cual el alma es una entidad no material que existe separado del cuerpo antes del nacimiento y después de la muerte. Platón explica la situación existencial del ser humano con su alegoría del alma caída y el cuerpo como la cárcel de esta, a tal punto desdichada que entonces el sentido de la vida debe ser el perfeccionamiento del alma mediante las virtudes para volver en forma más venturosa al cielo de las ideas. Alegoría que nos recuerda el mito bíblico del paraíso. Platón piensa, al igual que Sócrates y los antiguos gnósticos, que el conocimiento racional del alma es el que debe dominar al cuerpo. Además, el aspecto moral de la teoría de las ideas se refiere a que las nociones morales cómo la "justicia" y el "bien" Son ideas morales universales que establecen los cánones a partir de los cuales se puede medir la realización particular de los actos humanos. Estas ideas morales pueden conocerse a través del intelecto y son válidas para cualquier tipo de cultura, con lo cual platón propone el primer peldaño del pedestal en el que será encumbrado el intelecto humano en la historia de occidente.

Un factor de suma importancia que Platón introduce es la condición social del ser humano, pues señala que aunque diferentes individuos concretos tienen diversas necesidades y aptitudes, la colaboración de todos y cada uno hace posible la realización humana. La sociedad que Platón propone, sobre todo en la *República*, es una sociedad estratificada, estática, en la que cada cual ocupa su lugar y su función; vivir en sociedad es natural al hombre y no hacerlo sería infrahumano y —con base en su alegoría de las ideas en el aspecto epistemológico— es posible conocer el estado perfecto de la sociedad por medio de la educación. Sin embargo, la sociedad propuesta por Platón parece diluir la voluntad individual por la exigencia de cumplir aquella función que determina la clase a la que pertenece.

Platón propone una sociedad estratificada, estática, en la cual cada cual ocupa su lugar y su función.

Lo que para nosotros es necesario reconocer para el tema de la fundamentación antropológica de la ética es que, aunque el pensamiento de Platón es cuestionable por idealista, es el fundamento de toda la tradición racionalista occidental y hoy está aún latente su creencia en el poder de la razón para conocer lo universal, idéntico e inmutable. Este origen racionalista de la idea del ser humano trascenderá en corrientes éticas tan extendidas como la deontología kantiana del siglo XVIII que considerará que el ser humano posee la capacidad racional para descubrir Y perseguir el imperativo categórico del deber, independientemente de toda condición cultural y de todo interés subjetivo.

Más tarde, Aristóteles (300 84322 a. C.) continuará definiendo al ser humano como un ser superior a los demás seres. Para el, ser humano es una sustancia animal cuya característica específica es que tiene un alma racional en una relación y hilemórfica (*hile*: materia y *morfé*: forma). Ser en el que lo racional lo define como superior a cualquier otra especie animal y para el que ser feliz es actuar conforme a su propia naturaleza: actuar de manera racional.

Así, el modo en el que el hombre puede desarrollar su naturaleza racional es por medio de las virtudes, aquello que aprende y desarrolla por su actividad racional. Por ello, su ética es una ética de las virtudes el justo medio racional entre dos extremos. Aunque su ética es una ética de contenidos, estas son virtudes racionales que evidencian su creencia férrea en la capacidad racional para autocontrolarse. Por último, la virtud más importante para Aristóteles será la contemplación, fin y sentido de la vida racional del ser humano: "La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas (las virtudes) puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros, y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia"[52] De esta forma, la vida contemplativa es la vida feliz, ya que es la única amada por sí misma puesto que ella no resulta nada fuera de la contemplación.

Resulta atractivo el énfasis que Aristóteles concede a la contemplación, acto deseado por sí mismo que no se desborda en ningún producto fuera de lacto mismo de la inteligencia, en especial si leemos a Aristóteles desde la perspectiva de la época contemporánea que privilegia la producción material como elemento indispensable del progreso y que, en todo caso, desprecia la contemplación como una acción sin efecto fuera de sí, como una pérdida de tiempo.

Como se puede observar, el concepto aristotélico de felicidad —tema central de la ética material— es el propio de su definición de ser humano. Pero se debe precisar que su definición del ser humano es dualista y en ella privilegia lo racional por encima de cualquier otra dimensión humana; por lo tanto, el contenido de su ética es parcial, discutible.

[52] Aristóteles. *Ética nicomaquea,* Col. "Sepan Cuantos…", num. 70, 8ª. ed., México, Porrúa, 1979, p. 139

Si continuamos con nuestro rápido recorrido histórico –obligados a efectuar un gran salto--, otro filósofo en el que debemos detener nuestra atención, debido a que siembra los cimientos de la cosmovisión racionalista modera, es René Descartes (1595-1659 d.C.). Cuando este pensador, al pretender encontrar un principio inmutable a partir del cual pudiera estar cierto del proceso de su conocimiento –pues sabe que los sentidos lo engañan—halla que de lo único que puede estar seguro es de que duda, es decir, de que es una cosa pensante y se define a sí mismo como "pienso, luego existo", concluye y define su existencia como pensamiento y con ello termina de encumbrar a la razón (pensamiento) por encima de cualquier dimensión humana.

Descartes distingue entre tres tipos de ideas innatas: el ser divino que es Dios, los seres extensos que son todos aquellos que tienen una extensión y un volumen que son las cosas del mundo, y el ser pensante que es su yo. Lo sorprendente es que Descartes lleva acabo una gran escisión al colocar al cuerpo humano y aún el suyo propio dentro de la categoría de seres extensos, separando en primer lugar el cuerpo de la conciencia y la razón y apartando, también su yo de los otros seres humanos. De nuevo, tenemos una concepción dualista en la que lo propiamente humano es la cosa pensante y existe otra cosa ajena a él que es el cuerpo, cosa extensa. Por supuesto que esta perspectiva escindida de sí mismo y distante de los demás seres humanos como cosas en si, entraña una serie de repercusiones en sistemas éticos posteriores. La idea de ser extenso la podemos ver aplicada a "el otro" como un objeto manejable y programable mediante un contrato que se establece *contra natura* para poder vivir en sociedad, como se observa en contractualistas como Hobbes, Locke y Rousseau, o como sustrato de psicologías laborales conductistas que pretenden incrementar la producción olvidando la dimensión corporal como condición de posibilidad de la acción humana.

Algunos grandes pensadores sostienen que a toda revolución científica le sigue una revolución cosmológica y, por ende, un cisma antropológico. Platón, Aristóteles y los pensadores de la cristiandad hasta el siglo XVII tenían la interpretación del cosmos como de un orden en el que cada cosa debía ocupar su lugar. Con esta cosmovisión, el ser humano no les resultaba problemático. No es sino hasta la revolución copernicana que esta postura se ve resquebrajada por los descubrimientos astronómicos y las nociones de finitud e infinitud espacio-temporal se le presentan al ser humano como imposibles de ser conciliadas con la antropología del hombre como una cosa entre las cosas. Pascal es el representante de esta humanidad que descubre su insignificancia ante la idea del infinito. Descartes es el primero que enfrenta esta gran inseguridad cósmica fundamental e intenta resolverla tanto con el *Discurso del método* (1637) como con sus *Meditaciones metafísicas* (1641). Un siglo más tarde, Emanuel Kant 1724-1804), pese a que no da respuesta a la angustiosa pregunta acerca de la insignificancia humana de Pascal - ¿qué soy en la infinitud del universo? -, es el primero en captar con gran profundidad que es necesario conocerse asimismo para autodeterminarse y nos impele a atrevernos a asumir la mayoría de edad que la concepción judeocristiana no

puede tener. Será Hegel (1770-1831) quien pretenda, en una misión titánica, establecer el nuevo orden del mundo, afirmando con su dialéctica del espíritu un pensamiento binario, progresivo, en el cual el espíritu se revele asimismo hasta el absoluto.

Pero regresemos al análisis de la propuesta antropológica y ética de Kant, considerado por muchos como el padre de la ética moderna. Al principio del presente capítulo planteábamos las preguntas que Kant consideraba que eran las grandes preguntas de la filosofía y que éstas lo conducían a formular la pregunta fundamental sobre la naturaleza del ser humano. Kant se esforzó en contestar esos cuestionamientos a través de sus *Críticas*, que no son otra cosa que su epistemología y su ética, pero nunca llegó a escribir propiamente una antropología. No obstante, si se retoma su propuesta epistemológica y ética,[53] podemos deducir su concepción antropológica. Detengámonos un poco más en el pensamiento kantiano debido a la influencia que su filosofía racionalista tiene en la tradición de la ética deontológica basada en el cumplimiento de la norma o la ley como imperativo categórico despojado de toda condición o intencionalidad.

De esta forma dentro, del debate del significado de la vida feliz y de la norma en la ética de su época, Kant plantea que teorizar acerca de lo que nos hace felices o debe hacernos felices a los seres humanos es una discusión sin fin y, ya que toda teoría debe basarse en principios universales, en cuestión de felicidad no es posible hacer teoría. En cambio, la determinación de principios universales éticos sólo puede llevarse a cabo en el aspecto de cómo debemos actuar, por lo que una ética universal debe consistir en el aspecto formal de las normas y leyes éticas universales.

En concreto, su apuesta es por lo que él cree que es común a todos los seres humanos; es decir, apuesta por la razón teórico-práctica. Propondrá que si utilizamos nuestra razón, sí indagamos dentro de ella y seguimos las reglas lógicas del razonamiento, ella, la razón, nos dirá *cómo* es que debemos actuar. No hará falta que un principio exterior a nosotros nos dicte pautas de acción, sea éste Dios, el sacerdote, el padre o el maestro; todos y cada uno de nosotros-- practicando los principios de la lógica racional-- podemos llegar a saber cómo actuar. Así Kant nos invita observar "el cielo estrellado sobre mí, y la ley moral dentro de mí",[54] a salir de la minoría de edad y del miedo a la libertad y atrevernos a pensar por nosotros mismos, a ser adultos. [55]

Como se puede deducir, su ética es una ética autónoma[56] en oposición a otras éticas heterónomas que --como la concepción judeocristiana-- reciben de otro (Dios,

[53] Kant consideró que el problema acerca de ¿qué me cabe esperar? No era un problema que le correspondiera resolver a la razón humana, ya que era un asunto de fe

[54] Kant, Emmanuel. *Metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica*, México, Porrúa, 1975

[55] *Cfr.* Kant, E. *Filosofía del derecho,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 25 y *ss.*

[56] En apariencia, pues, como veremos, la ética kantiana pretende ser formal, pero en su formulismo oculta un contenido pietista. Por ello, aunque su ética se considera el inicio de la laicidad moral en la modernidad,

sacerdote, mesías, líder, autoridad, maestro) la instrucción de lo que es correcto hacer. En otras palabras, para Kant, si empleamos la razón podemos autodeterminarnos libremente por nosotros mismos.

Si usamos de manera correcta la razón, esta nos dirá que lo que cuenta no es lo que buscamos u obtenemos cuando actuamos --el fin del acto, los bienes, el sentido de nuestra existencia, o la búsqueda de la felicidad--, sino cómo debemos actuar, y debemos actuar apegados al deber. Dicho de otro modo, los motivos éticos que nos conducen a actuar no deben originarse en el interés personal de alcanzar un bien, sino por cumplimiento de lo que somos seres racionales que actúan en forma racional cumpliendo con el deber que nuestra recta razón nos dicta.

Este mismo razonamiento "correcto" nos debe llevar a encontrar los imperativos morales que serán aquellas órdenes que nos permitan autodeterminarnos. Kant advierte que existen dos tipos de imperativos que nuestra razón nos dicta en cuanto a comportamiento: los imperativos *hipotéticos* o condicionados y los imperativos categóricos incondicionado y necesarios. Éstos últimos son dos: 1.-Considerar siempre al ser humano como un fin y nunca sólo como un medio y (con eso reconocer la dignidad humana) y 2.- Actuar siempre de tal forma que nuestra acción pueda ser elevada la ley universal (y con ello introduce al otro como límite de la acción).

Como podemos observar, Kant pretende ofrecernos una ética de formas, vacía de toda determinación material; pero debemos contextualizar el pensamiento de este filósofo. Emanuel Kant, pensador alemán nació en 1724 y murió en 1804. Vivió 80 años recluido en su misma ciudad natal Könisberg, sin desear nunca abandonar sus calles. Fue educado en una férrea tradición pietista, la cual es una de las tradiciones fundadoras del protestantismo. En esencia, esta tradición se caracteriza por su ascetismo y desprendimiento de todo bien superfluo, por su racionalismo e interpretación individual de las escrituras y, en consecuencia, por su creencia en la salvación individual. En este contexto existencial, es de todos conocida la anécdota acerca de la rigurosidad sistemática de este filósofo que durante años se concentró en una rígida disciplina de trabajo, heredada de su educación religiosa, a tal punto estricta que practicó la misma rutina de estudio de tal modo que la gente de su pueblo ponía su reloj a tiempo a la hora en que el filósofo realizaba su paseo diario.

De esta educación pietista se deriva su desinterés "absoluto" por hablar del aspecto material de la ética. Y decimos desinterés "absoluto" porque en realidad si tenía un interés: el ascetismo y desprendimiento producto de su educación (ética) pietista, ya que lo que lo conduce en su ascetismo y racionalismo es la ley. De esta misma educación pietista le viene el imperativo moral de autodeterminarnos por medio de la razón práctica expuesto en su *Crítica de la razón práctica*. Obviamente,

---

en un análisis más profundo descubrimos que su ética corresponder a una cosmovisión religiosa protestante bien definida.

además de su educación férreamente pietista, todavía faltaban muchos años para que se viera el desarrollo de la medicina y de la neurología que conducirían Sigmund Freud Al concepto del inconsciente y su método psicoanalítico. Kant le apostó a lo único que tenía: su educación en la razón y autocontrol, más estaba lejos de saber del poder de otro tipo de racionalidades y de dimensiones humanas.

Kant estaba lejos, también de aceptar que la razón teórica y la razón teórico-práctica no siguen solo un tipo de procesos lógicos y menos aún que son desinteresadas. Los caminos de las distintas racionalidades --entendidas éstas como formas de explicarnos y ser en el mundo-- cruzan los valles de las diversas culturas, razas, sexos, edades, temporalidades y no necesariamente conduce al mismo sentido.

A la ética Formal kantiana más que hacerle falta el sentido, el fin, el bien del cumplimiento de la ley permite alcanzar, lo que precisa es reconocer que su formalismo solo encubre un contenido que no se puede soslayar: su cosmovisión religiosa y el lugar del ser humano en esa cosmovisión.

Podemos reflexionar en que, a pesar de que es verdad que la concepción racionalista del ser humano es muy halagadora (el ser más poderoso sobre la tierra-y, por qué no, del universo-), que debido al poder de su razón es capaz de conquistarlo todo, no debemos olvidar el problema epistemológico que enfrentamos al ser sujeto y objeto de estudio de manera simultánea. Nos referimos a la ceguera antropocéntrica que este círculo hermenéutico provoca. ¿Cómo ser objetivos ante la valoración de nosotros mismos?; o, mejor dicho, ¿cómo no dudar de la supervalía con la que nos autodescribimos? En este orden de ideas podemos encontrar aspectos que nos conduzcan a pensar que la concepción racionalista de nosotros mismos es una visión parcial e incluso— en algunos niveles— inhumana, pues la razón se encumbra un nivel de omnipotencia divino. Uno de estos aspectos es el desprecio con que es interpretado en el ser humano todo lo que *otro* que no es razón.[57] Al grado, por ejemplo, de Descartes quien considera a lo no racional y al cuerpo como *res extensa* ajena su verdadero. De la misma forma, otro aspecto estudiar es que solo lo conocido de modo racional es real, es decir, que solo lo observable, mensurable, con tratable, comprobable, existe. Podemos hallar una gran fe en el poder de nuestra razón que no solo puede conocerlo todo, sino que como conoce los fundamentos científicos de "lo verdadero ", también puede controlar, predecir, planear, transformar todo; por lo tanto, la razón domina el mundo y la historia ha transcurrido y deberá seguir transcurriendo de manera lógica(Hegel). Entonces, se piensa en una uniformidad de la naturaleza humana inmutable y en un gran desprecio por todo aquello que no sea "racional ".

Los caminos de las distintas racionalidades traspasan los límites de cultura, raza, sexo, edad, temporalidad y no necesariamente conduce al mismo sentido.

[57] Al menos en los términos tradicionalistas (cartesianos) en los que se define la razón.

De esa concepción del ser humano se deriva una imagen de la historia progresiva en la que el valor supremo es el progreso hacia la perfección. Si Kant nos instó a atrevernos a pensar por nosotros mismos y a independizarnos de la tutela de Dios, la concepción racionalista terminó reemplazando el lugar de Dios por el lugar del hombre con la creencia en la omnipotencia de la razón humana sobre cualquier otro tipo de realidad. No obstante, esta es, asimismo, una concepción excluyente: desde los antiguos griegos que distinguían como ciudadanos solo a los hombres libres y excluyan de esta categoría a los esclavos, a las mujeres y a los niños, pasando por Descartes que relega de la realidad humana al cuerpo, y continuando con Kant y ágil que postulan una sola forma de racionalidad. Así, podemos reducir esta concepción a la dicotomía entre conceptos como razón técnica *vs.* otras formas de racionalidad, progreso *vs.* regreso, unidad *vs.* diversidad, universal *vs.* regional, perfección *vs.* error, salud *vs.* enfermedad, juventud *vs.* vejez, control *vs.* caos. Dicotomía en la que el primer elemento es supervalorado en relación con el segundo.

Como promesa de seguridad, la concepción racionalista es tentadora, pero como totalidad del humano resulta insuficiente. Como propuesta ética, el formalismo de ontológico es un elemento necesario, mas no suficiente, para la consecución de la reflexión ética ya que la norma por sí misma no tiene sentido, a no ser que conduzca el bienestar del ser humano. A continuación, revisaremos lo que el pensamiento vitalista del ser humano nos ofrece en una visión más compleja de la condición humana.

Concepción vitalista

La interpretación vitalista no reconoce la facultad racional del ser humano como una potencialidad hegemónica que lo distinga en tanto especie superior sobre los demás seres animales; sino que la razón solo es una herramienta más cuya función es la satisfacción de necesidades instintivas, como lo hacen los demás animales.

Así pues, el ser humano es un animal instintivo-técnico que utiliza señales instrumentos y que consume mucha energía en el cerebro. Desde esta perspectiva, la razón no tiene orígenes metafísicos, es el resultado de una evolución que ya encontramos en algunos mamíferos superiores. De hecho, el ser humano es un animal muy deficiente en términos de supervivencia. Esta idea del ser humano está muy extendida en el ámbito de la medicina y de algunas corrientes psicológicas independientemente de las creencias religiosas del investigador.

En esta definición del ser humano hallamos filosofías positivistas y utilitarista fundamentadas como las de F. Bacon, D. Hume, James Mill, A. Comte y H. Spencer y los evolucionistas Ch. Darwin y J-B. Lamarck, aunque también, con algunas variantes, se pueden citar filósofos del instinto como T. Hobbes y N. Maquiavelo, y precursores del pensamiento como L. Feuerbach, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, S. Freud y A. Adler. [58]Aunque no sería justo y sí reduccionista en marcarlos a todos en

[58] *Cfr.* Scheler, M. *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1974

una misma propuesta antropológica, Scheller resuelven tres respuestas básicas la pregunta de qué es el hombre: 1.- Es un animal de señales. 2.- Es un Animal de instrumentos. 3. Es un animal cuyo cerebro consume una gran cantidad de energía.[59]

Aunque desplaza al ser humano y su racionalidad del puesto de honor en la naturaleza en el que lo habían colocado tanto la concepción-judeocristiana, como la concepción racionalista, esta perspectiva intento superar de manera definitiva el reduccionista dualismo del cuerpo y el alma que tanto una como otra concepción han conservado así como la ilusión de que actuamos conducidos por una recta razón y, por lo tanto, que podemos importarnos al unísono a partir de postulados y principios racionales. Esta superación se efectúa por medio de un análisis más profundo de los instintos tanto animales como humanos. Análisis que nos revela que la condición humana es una caja de Pandora que contiene un sin número de manifestaciones, implicaciones y posibilidades.

Scheller clasifica los estudios de los instintos en tres grandes grupos: a) los instintos de producción con sus variantes sexual, de crianza, de libido; b) los instintos de crecimiento y poderío (políticos); c) los instintos de conservación y nutrición (económicos). Éstos instintos dominan las acciones del ser humano y ninguna fuerza racional podrá controlarlos porque suelen ser inconscientes.[60]

Además, de esos instintos se derivan las tres principales teorías de la historia y sus concomitantes sistemas éticos: a 1. Teoría de la mezcla y separación de la sangre (Schopenhauer, Freud) b.2. Teoría del poderío político (Hobbes, Maquiavelo). C.3. teoría económica de la historia, como la marxista cuyo motor es la lucha de clases por el poderío económico.[61]

Sin embargo, no sin admitir el extremo en el que han caído algunas concepciones que niegan el esencialismo, como el utilitarismo de J. S. Mill, podemos rescatar algunas ideas que nos permiten establecer una perspectiva complementaria de lo humano, diferentes a lo puramente racionalista: el ser humano no es un ser acabado; por el contrario, podemos intentar comprenderlo a partir del mundo animal-natural, aspecto que no solo se había olvidado sino, incluso, negado. Y, en forma definitiva, afirmamos que, independientemente de lo acertado o no de los métodos psicoanalistas, Freud aportó una perspectiva muy valiosa a la interpretación del ser humano. Gracias a sus conceptos del inconsciente y de las fuerzas propulsores de vida y muerte, ahora podemos concebirnos como seres con una gran profundidad psicológica, falibles, complejos y no como los seres planos y programables del racionalismo tradicional, ya no por medio de las dos caras de una misma moneda de la concepción judeo-cristiana y de la concepción racionalista, sino como seres

[59] *Ibid.,* p. 39
[60] *Cfr. Ibid*., p.42
[61] *Cfr. Ibid*., p.42 y ss.

multifacético. En cuanto a la relación con un sistema ético determinado, la concepción vitalista se alejaría de cualquier pretensión de controlar la condición humana en detrimento de la vida misma.

La concepción vitalista abarca una gran diversidad de propuestas filosóficas centradas en la idea del humano como un ser natural e integrado a la naturaleza. En ese sentido, las propuestas temporales varían con respecto a cada teoría, pero una imagen de la historia que es compartida por varios de estos pensadores por ser vitalistas es la del tiempo, el ciclo natural de la vida. Por ejemplo, la idea del eterno de lo mismo de Nietzsche, algunas veces matizadas con la idea de *corsi e recorsi* de Jean-Batista Vico, es decir el tiempo es el cielo natural de la vida, pero cada vuelta de tuerca no es exactamente la misma, sino que va cargando con las experiencias inventadas de las vueltas anteriores.

Concepción del ser humano decadente

En oposición extrema a la concepción judeo-cristiana y a la concepción racionalista del ser humano que presentan a un ser si bien caído o animal, encumbrado por encima de los demás seres, esta cuarta postura concibe una necesaria decadencia de su propio ser que lo sitúa como el peor error de la naturaleza. Decadencia que surge en su misma esencia y origen. De ese modo, el ser humano es un megalómano por causa de su propio espíritu.

La razón del ser humano no es ni creación divina ni evolución perfeccionista de la naturaleza; en todo caso, es el peor defecto que caracteriza a este ser, es una enfermedad, es una dirección morbosa de la vida universal. El ser humano mismo es una enfermedad.[62]

Todo lo que el ser humano ha creado por vía de su razón lo ha hecho por debilidad biológica. Todos los productos de su razón no son más que negaciones de la vida, del instinto, de la intuición sensible, negaciones que lo incluyen a el mismo; todos esos conceptos son productos de su imposibilidad de construir más allá de sí mismo, de reconocerse, de vivirse. Aparecen aquí la vida y el espíritu como dos potencias absolutamente antagónicas, hostiles.[63] "La historia humana, según esto, no es más que el necesario proceso de *extinción* que se verifica en una especie herida de muerte, en una especie que nació ya herida de muerte, y que su origen mismo[...] ha sido un *faux pas*, un mal paso en la vida".[64]

Esta concepción del ser humano no supone, contrario a las posturas judeo-cristiana y racionalista, en el último grado de la existencia de los seres. No obstante,

[62] *Cfr*. *Ibid.,* p. 54.
[63] *Cfr*. *Ibid.,* p. 58.
[64] *Cfr*. *Ibid.,* p. 59.

algunos pensadores- como Nietzsche y Émil Michel Cioran-[65] han llegado a declarar que esta condición es la resultante de la concepción racionalista que en su afán perfeccionista a lo que ha conducido al ser humano es a su autodestrucción.

El asunto que se nos plantea ante esta cuarta opción es un problema fundamental para la ética. Antes de establecer cualquier sistema ético, debemos partir de la respuesta a la pregunta: el ser humano ¿es bueno o es malo? Erick Fromm en su texto *Ética y psicoanálisis* (1986) afirma que esta es la pregunta fundamental de la ética. Si contestamos, como las posturas humanistas, que el ser humano tiene una naturaleza bondadosa y la capacidad racional para conocer el bien y tender a él, entonces, ¿cómo podemos explicarnos sucesos tan dramáticos como la destrucción de las torres gemelas en Nueva York el 11 de septiembre de 2001? Por el contrario, si contestamos esta pregunta como lo hace en la concepción del ser humano decadente, entonces toda teoría ética, toda ley moral es contra-natura; en otras palabras, la ética negaría la realidad humana.

Si bien es cierto que son pocos los filósofos que se sitúan de modo explícito en esta concepción,[66] un área de reflexión que nos revela esta postura y que debemos tomar en serio es la de la violencia humana. Violencia que de una u otra manera es la condición que subyace y se potencia en concepciones éticas competitivas, individualistas y utilitaristas como es la ética liberal de R. Nozick, aunque también en visiones escatológicas del mundo que proclaman el fin de los valores, de la humanidad, la pérdida de rumbo.

Un autor que analizado el tema de la violencia humana es el etólogo[67] Konrad Lorenz en su obra *Sobre la agresión* (1971). En este texto, Lorenz expone sus investigaciones y deducciones acerca de la agresividad interhumana como un factor de supervivencia de los mismos miembros de la especie. Un factor que, incluso, debe persistir, ya que afirma que destruirlo puede llevar a algunas especies, incluyendo la humana, a desequilibrios sociales que impedirían la integración y la subsistencia de su comunidad. Si bien es cierto que las investigaciones y generalizaciones de Lorenz en la actualidad son cuestionadas en el ámbito científico y filosófico, la verdad es que su percepción acerca de la violencia innata para los seres humanos es una creencia extendida en muchos grupos humanos; creencias que justifica las acciones de

[65] Filósofo francés que nació en Rumania en 1911 y murió en Paris en 1995, inició su pensamiento en el existencialismo hasta llegar a caracterizarse por un pesimismo nihilista extremo. En sus ensayos insiste en-negar la bondad y en afirmar la falsedad de todo pensamiento filosófico. Los títulos de sus obras son muy ilustrativos de su pensamiento: *Brevario de podredumbre* (1949), *La tentación de existir* (1956), *Historia y utopía* (1960), *Del inconveniente de haber nacido* (1973), *El aciago demiurgo* (1974) y *Desgarradura* (1979).

[66] De nuevo, nuestra condición de sujetos de autoconocimiento nos impide reconocer de manera explícita cierta minusvalía y, más bien, tendremos a sobrevalorar nuestras capacidades humanas, problema que hemos llamado ceguera antropocéntrica.

[67] La etología es la cienca que estudia el comportamiento del ser humano, pero a diferencia de psicología en general, que considera el comportamiento humano es producto de impulsos individuales adquiridos, los etólogos suponen que los comportamientos se fundamentan en acciones grupales innatas.

competitividad, deslealtad, intolerancia, agresión y muerte, resultando con ello altamente improductiva cualquier apelación a las normas morales y éticas. En ese sentido, la línea progresiva de tiempo que representaba la concepción racionalista se revela como una línea torcida hacia la peor decadencia.

Pese a que Lorenz concede un rasgo de supervivencia sus estudios sobre la violencia humana, acepta que ésta debe reconducirse si es que no queremos convertirla en un factor de autodestrucción de la vida misma, dado el gran desarrollo que han adquirido los mecanismos de violencia actuales. Por último, Lorenz recomienda en su obra sobre la agresión que en lugar de intentar abolir la agresión humana puede y debe ser en causada por otras vías no mortales como lo son el deporte y la risa. El deporte como forma de competitividad, pero acompañada del compañerismo del equipo y sin resultados catastróficos y la risa como modo de reconocimiento de nuestra propia nulidad frente a la infinitud del universo.

Concepción del ser humano responsable

Si la anterior postura ha colocado al ser humano en el último escalón de los seres vivos, esta quinta concepción recupera la conciencia que el ser humano puede tener de sí mismo. Esta concepción retoma todos los aspectos revelados en las concepciones anteriores y nos hace ver los niveles o múltiples posibilidades a las que puede acceder el ser humano en su auto concepción, superando lo que deba ser superado y potenciando lo que deba ser potenciado. Como pudimos observar, cada postura tiene tanto sus aspectos enriquecedores como aspectos que pueden poner en peligro la existencia humana. La concepción del ser humano responsable parte del supuesto de que éste tiene la capacidad de auto determinarse, pero no la capacidad *cuasi* divina que se atribuía la concepción racionalista, sino la capacidad humana que nos permite el reconocimiento de que no todo en el ser humano es consciente ni controlable, que es un ser falible y que existen otras dimensiones humanas que es necesario y placentero dejar ser y desarrollar.

El recorrido que hace esta concepción a través de las posibilidades de nuestro ser que las otras versiones nos dejan ver es similar al que lleva acabo el viejo Harry Heller de la novela *El lobo estepario* (1927). En esta extraordinaria novela del alemán Premio Nobel Herman Hesse, el personaje principal es un sujeto producto de su época y en desacuerdo con el mundo, que trata de explicar su condición acudiendo a los dos conceptos extremos con los que la filosofía le ha provisto para entenderse, se racional y ser animal. Sin embargo, esos dos conceptos no le sirven para comprender la totalidad de su ser y por ello no puede salir de su desasosiego existencial. La novela es el intento de este personaje por adquirir una imagen más completa de lo que es y así tratar de comprenderse. En su viaje por esa búsqueda irá pasando por una serie de experiencias que descubrirán su sensibilidad, su falibilidad y su labilidad y que lo llevarán hasta el Teatro Mágico, el lugar donde es posible acceder a todas las puestas de su ser que le revelan en todas sus posibilidades racionales, sensibles, pasionales, irascibles

multidimensionales. Finalmente, debe reconocerse así: multidimensional; la razón no le servirá para asumirse, solo la risa, el reconocimiento de su insuficiencia frente a la infinitud de lo posible, será la vía para liberar los candados con los que la razón lo sujeta.

Además, para Scheler la concepción del hombre responsable supone un nuevo ateísmo postulativo de la responsabilidad humana. Podamos o no saber de la existencia de un Dios, lo decisivo es "que no *puede* ni *debe* existir un Dios para servir de escudo a la *responsabilidad*, a la *libertad*, y a la *misión*; en suma, al *sentido de la existencia humana*".[68]

Solo en libertad se podrá concebir la existencia de un ser moral; más aquí no se pretende asumir la responsabilidad de la humanidad en abstracto, sino de que la persona única y concreta asuma su responsabilidad. La responsabilidad de su existencia concreta. La historia, pues, no está sustentada en ninguna fuerza divina, metafísica, evolucionista, o progresista, ni sobre colectividades; la historia está hecha por los individuos concretos que se reconocen en su animalidad instintiva, en las profundidades desconocidas de su subconsciente, pero también y no mayormente en su racionalidad y productividad; y que se asumen responsables de su propia historia en un constante reconocimiento de sí mismos.

La concepción del ser humano responsable sostiene que no todo en el ser humanos es consciente ni controlable.

Aunque el texto de *La idea del hombre y la historia* de Scheler es un texto póstumo puesto que fue publicado por primera vez en 1929, un año después de su muerte, en esta obra ya aparece la necesidad de desarrollar y escribir una antropología filosófica que se sustente en esta última idea del hombre responsable. Scheler estaba trabajando en este proyecto cuando le sobrevino la muerte y solo algunos fragmentos de su propuesta antropológica fueron reunidos en el texto *El puesto del hombre en el cosmos*. No obstante, el espíritu de la propuesta de la libertad y de la responsabilidad del ser humano puede verse continuado en el pensamiento que a mediados del siglo XX se expresen otros filósofos como Martín Buber, Emmanuel Levinas, Jean Paul Sartre, Erick Fromm, y hermeneutas como Paul Ricoeur por nombrar algunos.

Esta es la concepción antropológica que en la actualidad pretende conciliar la ética materialista y la ética formal, ambas, momentos necesarios, pero no suficientes por sí mismos. Por último, como propone Paul Ricoeur en su texto *Sí mismo como otro*, se trata de hallar una reflexión ética que nos conduzca a "vivir bien con y por los otros en instituciones justas". Sin embargo, todavía requerimos de darnos tiempo para pensar, discutir y dialogar acerca de qué imagen de nosotros mismos podemos tener

[68] *Cfr.* Scheler, M. *Op., cit.,* p. 71

que nos permita el desarrollo de todas nuestras potencialidades, el reconocimiento del otro y la buena vida.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

El campo de estudio de la antropología es tan basto y los estudios realizados y publicados sobre el mismo son tan variados, que es imposible ofrecer una sugerencia de textos básicos y menos aún que ésta no esté teñida de la subjetividad y parcialidad de que la ofrece. Teniendo esto en cuenta solo es enlistan como punto de partida los siguientes textos

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*.

> Para Cassirer lo que distingue al ser humano es el símbolo. En este texto participa la discusión sobre la naturaleza humana para con ello ofrecer su propuesta de ver al hombre en términos de cultura. Para el interesado en las ciencias sociales y en las humanidades, es una obra de referencia fundamental.

Etxeberria, Xavier." *Conflicto y violencia colectiva*", tema 3. *Ética de la diferencia. En el marco de la antropología cultural.*

> En el tema tres de este libro, el autor profundiza acerca del ser humano como ser violento. Problemática fundamental en la reflexión ética que parte del reconocimiento de las potencialidades destructivas del ser humano. Etxeberria realiza una lectura crítica desde la preocupación ética de los etólogos y filósofos que más han aportado a la discusión, tales como Lorenz, Ross, Girald y Ricoeur. En sí, el texto completo es muy atractivo para los estudios de la dimensión ética de la identidad, de los derechos humanos, de los estudios de género y de los estudios sobre la pobreza.

Fromm, Érick. *Ética y psiconálisis*

> Perteneciente a la escuela de Viena, Fromm ha dedicado su obra a la exploración del carácter del hombre y sus posibles realizaciones en lo privado y en lo público; por lo que toda su obra, pero en especial *El arte de amar, Miedo a la libertad y ¿Tener o ser?*, se recomiendan con amplitud. Para el tema de las relaciones entre antropología filosófica, psicoanálisis y ética, el texto de *Ética y psicoanálisis* expone las dos grandes corrientes de pensamiento sobre la bondad o la maldad del hombre y las implicaciones de considerarlo como esencialmente bueno malo. Sus estudios acerca del odio (violencia) y su propuesta acerca de las potencialidades humanas es muy interesante para la concepción de una ética realista propositiva.

Gehlen, Arnold. *El hombre*

> Gehlen es uno de los antropólogos alemanes más influyentes de la segunda mitad del siglo XX en el tema de la relación del ser del hombre y la técnica. En general, sus obras son muy recomendables. En *El hombre* inicia con una réplica sobre las concepciones tradicionales acerca del ser humano para, a partir de eso, colocarlo como un ser cuya morfología lo sitúa en una ubicación especial, como un ser deficiente que, a partir de la acción, construye un mundo artificial; aunque precisamente en esta deficiencia funda su diferencia y su potencialidad: el ser humano como un ser irrenunciable mente técnico.

Marías, Julian. *El tema del hombre*

> La aportación de este libro consiste en que Julián Marías hace una recopilación de los textos más representativos acerca del ser humano de los principales filósofos; desde los pitagórico, Sócrates, Platón, Aristóteles, pasando por los filósofos medievales, renacentistas hasta los propiamente modernos, de tal modo que en un solo texto se encuentran los fragmentos directos de los grandes filósofos que han estudiado con profundidad el tema de la condición humana.

Ricoeur, Paul. "Autocomprensión e historia", en T. Calvo. R. Ávila (eds), *Paul Ricoeur: los caminos de La interpretación.*

> En este texto, el propio Ricoeur--filósofo que ha inspirado los presupuestos epistemológicos de este capítulo-- presenta el contenido de su obra filosófica y la relación de su teoría hermenéutica y la antropología filosófica.

Stevenson, Leslie. *Siete teorías de la naturaleza humana*.

> En esta obra, el autor expone las teorías de Platón el cristianismo, Marx, Freud, Sartre, Skinner y Lorenz. Su exposición parte de la presentación crítica de la concepción del ser humano y su ubicación en el mundo de acuerdo con cada autor y, a partir de ello, plantea cuál sería el sistema ético de cada propuesta como diagnóstico y prescripción de su condición. Al final de cada teoría, ofrece una amplia relación de lecturas recomendadas. Existe una última versión de la misma editorial titulada *Diez teorías de la naturaleza humana* en la que Stevenson agrega las interpretaciones del confusionismo, hinduismo, y de Kant; con ello contempla un estudio más global —occidental y oriental— del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

Aristóteles. *Ética nicomaquea*, Col. "Sepan Cuantos…", núm.70, 8ª. ed., México, Porrúa,1979.

Buber, Martin. *Yo y tú*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1994.

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*, 17ª. reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, 6ª. ed.,

Barcelona, Herder 1974.

Dauter Wilson, Margaret. *Descartes*, México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Descartes, René. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. México, Porrúa, 1971.

Etxeberria, Xabier. "Conflicto y violencia colectiva" tema 3. *Ética de la diferencia. En el marco de antropología cultural*, Bilbao. Universidad de Deusto,1997.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1968.

Fromm, Erick. *Ética y psicoanálisis*, 14ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1994.

Gadamer, Hans- Georg y Paul Vobler. *Nueva Antropología*, cuatro tomos, Barcelona, Ediciones Omega, 1976.

Gehlen, Arnold. *El hombre*, 12ª. ed., Salamanca, Ed. Sígueme, 1987.

Hesse, Hermann. *Lobo estepario*. México, Editorial Época, 1977.

Kant, Emmanuel. *Filosofía del derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

---------- *Metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica*. México. Porrúa, 1975.

Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

Lorenz, Konrad. *Sobre la agresión*. México, Siglo XXI, 1971.

Marías, Julián. *El tema del hombre*, Col. Austral, México, 1994.

Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*, 2ª. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Nietzche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, 1ª. reimp., México, Alianza, 1986.

----------, *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Editorial Edaf, 1985.

----------, *La genealogía de la moral*, 4ª. reimp., México, Alianza, 1991.

Platón. *Diálogos*. "Sepan Cuantos*…"* num. 13, México, Porrúa, 1990.

Ricoeur, Paul. "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo", en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

----------, "Autobiografía intelectual" en *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

----------, *Sí mismo como otro*, México Siglo XXI, 1996.

----------, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI/ Universidad Iberoamericana, 1995.

----------, "The task of Hermeneutics", en *Form text to Action*, Ewanston, Northwestern University Press, 1991.

----------, "Explanation an Understanding", en *Form text to Action*, Ewanston, Northwestern University Press, 1991.

----------, "Fenomenología y análisis lingüístico", en *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1988.

----------, "Existence and Hermeneutics", en *The conflict of interpretations*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.

----------, "Autocomprensión e historia", en T. Calvo R. Ávila (eds.), *Paul Rocieur: los cminos de la interpretación*, Barcelona, Antropos, 1991.

Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*, 19ª. ed., Buenos Aires, Editorial Losada, 1974

Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*, 12ª. reimp., México, Ediciones Quinto Sol, 1994

Stevenson, Leslie. *Siete teorías de la naturaleza humana*, 22ª ed., Madrid, Cátedra, 1999.

Valls Plana, Ramón. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la fenomenología del Espíritu de Hegel*, 2ª. ed., Barcelona, Editorial Laia, 1979.

Verneaux, Roger. *Filosofía del hombre*, 10ª. ed., Barcelona, Herder, 1988.

CAPÍTULO 4 DESARROLLO MORAL

Susana Patiño González

En el capítulo anterior se establecieron las relaciones entre la ética y otras disciplinas. Este capítulo se aporta desde la perspectiva de la psicología moral. Desde este campo de estudio la moralidad ha sido definida como un aspecto del desarrollo del yo y considerada como un proceso que atraviesa por diferentes etapas hasta alcanzar

una madurez o un nivel más alto de desarrollo. Los investigadores han aportado diversas teorías interpretativas y datos empíricos para explicar la manera en que el sujeto se convierte en un agente moral autónomo y responsable a medida que supera diferentes etapas: infancia, niñez, adolescencia y vida adulta. Dichas teorías contribuyen al entendimiento de la forma en que las personas enfrentan sus decisiones éticas y resuelven sus conflictos morales. Asimismo, las teorías acerca del desarrollo moral proporcionan los fundamentos para apoyar las estrategias de formación que pretenden promover el desarrollo moral de la persona.

Por otra parte, como se hizo énfasis en el capítulo 2, la ética está mezclada en nuestras vidas de modo inevitable. Se revisaron las diversas posiciones y modelos: ontológico, utilitarista, deontológico y personalista para concluir que, desde todos ellos, lo que el hombre busca es encontrar sentido y orientación para la propia existencia en su aspiración a una vida mejor. Sin embargo, las condiciones para que el hombre como individuo particular pueda concretar dicha aspiración ética en el mundo de la vida se relaciona con el desarrollo moral. Por ello, en este capítulo discutiremos tres aspectos esenciales: 1) la formación de la conciencia moral, 2) el tema de la identidad y sus relaciones con el desarrollo moral y 3) la moral como capacidad para enfrentar la vida.

LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL

¿Cómo define el individuo particular lo que está bien y lo que está mal?, ¿en qué consiste eso que tendemos a llamar " la voz de la conciencia " ?, cuando enfrentamos opiniones encontradas desde el punto de vista ético moral, ¿cómo estar seguros de que nuestra posición es la correcta?, ¿qué significa tener una " conciencia tranquila "?, ¿por qué algunas personas actúan de manera a todas luces incorrecta, pero el preguntarles la razón de su proceder, descubrimos que están convencidas de que lo que hicieron "está bien"? ¿cuántos errores en justicias que hemos cometido, convencidos en este momento de lo correcto y lo justo de nuestro proceder?

Las preguntas anteriores hacen referencia a la toma de decisiones que tienen implicaciones éticas o morales y refleja la necesidad de conocer y comprender el proceso mediante el cual se formulan las decisiones y elecciones en el ámbito moral. Como la formación de lo que llamamos *conciencia moral* depende en gran medida de nuestra capacidad para emitir los juicios correctos, a continuación revisaremos una de las aportaciones más significativas sobre el desarrollo del razonamiento moral.

El razonamiento moral como aspiración a la autonomía

Fue el psicólogo estadounidense Lawrence Kohlberg[69] quien investigo de forma sistemática el proceso por el cual las personas aprendemos a formular los juicios de

[69] Lawrence Kohlberg nació en una familia acomodada de Nueva York en 1927. Fue marinero durante la Segunda Guerra Mundial y estuvo involucrado en la causa en favor de los judíos. Como estudiante, las

valor, específicamente aquellos relacionados con las ideas de bueno/malo, correcto/equivocado, justo/injusto. A esta capacidad o habilidad para distinguir lo que está bien y lo que está mal a partir de nuestros juicios se le llama razonamiento moral. Lo que denominamos *conciencia moral* está determinada por dicha capacidad de juicio, misma que se comprenderá mejor si analizamos la teoría del autor mencionado.

Como resultado de sus estudios, y siguiendo la trayectoria de Jean Piaget, de quien fuera discípulo, Kohlberg investiga y propone una teoría sobre el *desarrollo del razonamiento moral* (o del *desarrollo moral*), la cual supone tres niveles que a su vez se dividen en seis etapas o estadios. Asimismo, propone la discusión de dilemas éticos como método para estimular el paso de un nivel inferior a otro superior.

En el nivel preconvencional las decisiones morales se toman en funci

La teoría de Kohlberg establece tres niveles que se subdividen en seis etapas. En términos generales, el primer nivel llamado pre convencional se caracteriza por un razonamiento infantil y egocéntrico a partir del cual se toma las decisiones morales en función de las consecuencias que se pueden prever para la acción. Así, "lo bueno" es aquello que se premia o recompensa y "lo malo ", lo que se castiga. El interés individualista es el factor esencial en las decisiones morales y no se pone en duda la autoridad de quien establece la norma. Cuando se pregunta un niño, o a una persona adulta que se ubique en este nivel, sus motivos para respetar una norma, pongamos como ejemplo no tomar lo ajeno, las respuestas irán en el sentido de: "Porque mi papá - o quien representa la figura de autoridad- me ha dicho que no debo hacerlo y si lo hago, me pueden castigar ". Sin embargo, el niño (o adulto) no es capaz de proporcionar argumentos acerca de las razones para justificar la norma. Si se le pregunta: "Y si nadie te lo hubiera dicho, o no hubiera castigo por tomar lo que no es tuyo, entonces ¿estaría bien? ", el niño podría responder que "sí".

En el nivel convencional, el razonamiento ya no solo abarca la perspectiva individual del propio interés, sino, además, el deseo de ser considerado "bueno/a" por las personas que conforman el grupo de referencia y la necesidad de normas para regular la convivencia. Continuando con el ejemplo anterior, la respuesta sería más elaborada: "Los niños/as buenos/as — o una persona decente en el caso del adulto— no

---

teorías acerca del desarrollo moral en los niños y en la adolescencia captaron su atención y en su tesis doctoral (1958) reveló su teoría sobre las seis etapas de desarrollo moral. En 1968, a los 40 años, empezó a imparti cátedra en la Escuela de Graduados de Harvard, donde fundó el Centro para la Educación Moral, donde estuvo los siguientes 19 años de su vida. Hasta el día de hoy, se celebra el día de Lawrence Kohlberg en el aniversario de su muerte, pues las ideas de Larry, como le llamaban cariñosamente sus amigos, han inspirado los trabajos de muchos investigadores, y su influencia se continúa sintiendo en el campo educativo. Este autor es referencia obligada en el campo de la psicología moral, pues fue el primero que se ocupó de tomar en serio el asunto de la posibilidad de desarrollar la habilidad de la persona para enfrentar los temas éticos durante la juventud y la vida adulta y de estudiar con profundidad el modo como la educación afecta ese desarrollo. Los trabajos de Kohlberg han inspirado a muchos psicólogos desarrollostas como Carol Gilligan, quien desarrolla su propia teoría indtroduciendo la variable de género.

deben hacer eso, aunque nadie los vea o no exista la posibilidad de castigo. Si cada cual toma lo que se le antoja, será muy difícil vivir tranquilo ". Éste nivel de razonamiento aún es heterónomo, ya que la norma viene dictada desde afuera del sujeto. Lo que debe hacerse y lo que debe evitarse para ser considerado bueno/a, está determinado por los convencionalismos sociales que rigen la convivencia en el grupo de referencia, o por las leyes vigentes en la sociedad a la que se pertenece. En realidad no existe un cuestionamiento acerca del justo o injusto que pudieran ser las leyes, o una capacidad argumentativa para dar razones que pudieran apoyar lo conveniente o inconveniente de una costumbre social.

Por último, el nivel posconvencional, que equivale a nivel más alto de desarrollo del razonamiento moral, se caracteriza por ir más allá de los intereses grupales para incluir el universo de intereses comunes a la humanidad. Tener una posición en pro de los derechos humanos para *toda persona*, y no solo de los cercanos o de quienes pertenecen al propio grupo o nación, puede ser un buen ejemplo para ilustrar este tipo de razonamiento. Los argumentos para dar cuenta de los justo o injusto de una acción determinada se elaboran con base en principios universales autónomamente asumidos y en términos de imparcialidad. De esta manera, puede ser argumentada y respaldada una decisión que pudiera ir incluso en contra de los propios intereses individuales o grupales, como podría ser en el caso de defender el principio de no violencia y respeto al derecho a la soberanía de las naciones.

Kohlberg descubrió que, salvo contadas excepciones, son escasas las personas que logran este último estadio de desarrollo moral; ideal que se persigue desde las propuestas de las diversas teorías éticas como se discutirá en forma breve más adelante.

En el siguiente cuadro aparecen esquematizados y descritos los tres niveles y sus correspondientes etapas.

Nivel preconvencional o anomia Las categorías de bueno/malo, correcto/incorrecto, se interpretan en términos de las consecuencias hedonísticos o físicas de la acción (castigo, recompensa, intercambio de favores) o en términos del poder físico de quienes enuncian las reglas. El individuo juzga lo justo desde su *interés egoísta*.	**Etapa 1.- Orientación de obediencia por castigo** Las consecuencias determinan la bondad o maldad de la acción. Eludir el castigo y la diferencia incuestionable al poder son valioso por su propio derecho. ("Me lo ordenó mi jefe") **Etapa 2: Orientación relativista instrumental** La acción correcta es aquella que satisface las propias necesidades. Las relaciones humanas son vistas en términos mercantilistas. La reciprocidad es un asunto de "me das y te doy", no de lealtad, gratitud o justicia.
Nivel convencional o heteronomía Mantener las expectativas de la familia, del grupo o nación, se percibe cómo algo valioso por su propio derecho, sin considerar las consecuencias obvias o inmediatas. La actitud es de conformidad al orden	**Etapa 3: Orientación de concordancia interpersonal o de niño(a) bueno(a)** El buen comportamiento es aquel que complace o es aprobado por otros, sobre todo por el grupo de referencia. Existe mucha conformidad con

social debido a un proceso de identificación con las personas o grupos involucrados en dicho orden. El individuo considera justo aquello que así es aceptado por las reglas de su comunidad inmediata. *El interés egoísta del primer nivel, se "expande" abarcando los intereses particulares del grupo de referencia*.	imágenes estereotipadas de lo que para la mayoría es un comportamiento "natural". La intención se convierte en algo importante por primera vez, y así el comportamiento también es juzgado por la intención y no sólo por las consecuencias ("tenía una buena intención"). **Etapa 4: La orientación de "ley y orden"** Hay una orientación hacia la autoridad establecida, las reglas *fijas* y el mantenimiento del orden social. El comportamiento correcto radica en conservar un orden social que se justifica en sí mismo. El cumplimiento y el respeto a las normas vigente se convierte en un principio orientador absoluto. *Todo aquel que el legal, está permitido moralmente*.
Nivel posconvencional autónomo o de principios En este nivel hay un claro esfuerzo por definir los principios y valores morales con validez y aplicación universal, más allá de la autoridad o del grupo de referencia con el cual se identifica el individuo. Se juzga lo justo o lo injusto "poniéndose en el lugar de cualquier otro", es decir, asumiendo una imparcialidad y objetividad más allá de gustos, interese o preferencias personales. El punto de vista moral autónomo implica la capacidad de ir contra corriente" en pro de lo que se considera justo y moralmente correcto.	**Etapa 5: La orientación de derecho humanos y contrato social** A menudo tiene tonalidades utilitaristas. La acción correcta tiende a ser definida en término de los derechos generales del individuo. Lo correcto apunta hacia la posibilidad de cambiar las leyes en términos de consideraciones racionales de utilidad social. **Etapa 6: La orientación de principios éticos universales** Lo correcto es definido por la decisión de la conciencia en acuerdo con los principios éticos autoelegidos que satisfacen los criterios de comprensión lógica, consistencia y universalidad. Estos principios se expresan en abstracciones como "la regla de oro" o "el imperativo categórico", pero no son reglas morales concretas como los "diez mandamientos". Esta etapa supone principios universales de justicia, reciprocidad e igualdad de derechos humanos, así como respeto por la dignidad de los seres humanos como personas individuales.

La autonomía moral del sujeto, es decir, la capacidad para autonormar sus acciones y para hacerse cargo de sus propias decisiones sin necesidad de coacciones o controles externos, es un ideal ético que comparten algunas tradiciones y propuestas éticas. Esta autonomía moral del sujeto, supone la libertad para elegir y asumir aquellas normas sustentadas en principios universalizables que harían posible una convivencia en términos de *justicia* para la comunidad humana. No obstante, cabe aclarar que cada tradición ética posee perspectivas y formas diferentes de fundamentar sus aportes en relación con la justicia, aunque todas ellas convergerían

en la exigencia de que el individuo logra alcanzar el nivel postconvencional o de autonomía moral.

- Por ejemplo, conforme uno de los planteamientos de la teoría kantiana, la convivencia justa, desde el enfoque pues convencional, supondría asumir plenamente que *cualquier hombre es un fin en sí mismo* y que, por lo tanto, no puede ser tratado como un simple medio "… sin que renuncie a su humanidad quien así lo trata ".[70] Desde el interés egocéntrico del nivel preconvencional, resultaría difícil la conceptualización y comprensión de este principio, por no hablar de las posibilidades de concreción del mismo en la actuación particular. Lo mismo puede señalarse cuando en el nivel de las convenciones el grupo acepta normas no universalizables; por ejemplo, el trato injusto a las mujeres que se califica como correcto en ciertos grupos culturales.
- Desde el punto de vista de Rawls, la razón Ética que apoyaría el punto de vista moral sobre la justicia, estaría expresada en la idea de *imparcialidad*, que se consigue al situarse en el lugar de los menos favorecidos o de quienes quedan excluidos por una decisión.
  Tanto desde el nivel preconvencional, como desde el nivel convencional que se circunscribe a los intereses del propio grupo de referencia, el ideal de inclusión de "los nosotros", tiene pocas posibilidades de realización. El interés egocéntrico, ya sea individual o compartido con un grupo, resulta incompatible con la idea de imparcialidad, pues las decisiones siempre serán tomadas con parcialidad cuando el individuo se halla en cualquiera de las etapas de los dos primeros niveles de razonamiento moral.
- Habermas, y su propuesta dialógica o discursiva, propone algo diferente para "ponerse en el lugar del otro". La ética discursiva supone que cada uno de los "otros", es decir, cada uno de los afectados, en condiciones de igualdad, exprese libremente sus intereses y sean éstos tomados en consideración para establecer lo que es justo. En otras palabras, *toda persona* se convierte en un *interlocutor válido* para determinar la justicia o injusticia de una decisión.

  Una de las críticas a la propuesta dialógica, se da precisamente en el sentido de que la situación ideal propuesta de participación de todos los involucrados, llevarán ventaja quienes tengan más desarrollada su habilidad para presentar argumentos. Por tanto, la justicia solo se vería realizada cuando todos los dialogantes hubieran desarrollado sus capacidades argumentativas, lo cual añadimos, están en relación directa con el nivel postconvencional descrito por Kohlberg.

[70] Cortina, A. *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Madrid, Santillana, 1996, p.117

Queremos destacar, entonces, que independientemente de la tradición ética que se adopte, la formación de la conciencia moral y la aspiración hacia la autonomía moral del sujeto representan atributos que deben alcanzarse como condición para una vida moral íntegra y una convivencia justa.

Como ya se había señalado, no todas las personas alcanzan el último estadio descrito por Kohlberg. Las investigaciones de este autor demostraron que la mayoría de las personas adultas manifiestan una moralidad heterónoma o de convencionalismos sociales, por lo que sus juicios de valor guardan correspondencia con el nivel convencional. Estos datos podrían servir para explicar "la pobreza moral" que como sociedad estamos viviendo, y habría que asumir esta realidad sin que por ello renunciamos a la fan de fomentar el desarrollo del razonamiento moral en las personas.

Por otra parte, la discusión de dilemas morales y de situaciones o casos que presentan conflictos de valores, en especial de temas socialmente controvertidos, ha demostrado ser una estrategia pedagógica que, utilizada de manera sistemática, produce un desarrollo o evolución hacia la madurez moral del sujeto, es decir, hacia el juicio moral autónomo. Lo que consigue estimular y promover el desarrollo moral es la discusión formal en sí misma y no tanto los contenidos o temas discutidos.

En el marco de los problemas éticos-sociales que enfrentamos, y desde la expiración a construir sociedades plurales, resulta fundamental desarrollar la habilidad para identificar/ construir argumentos sólidos, de modo que podamos reconocer/ofrecer razones que justifican moralmente las decisiones. Es más probable lograr un diálogo fructífero para la solución de conflictos de intereses cuando los dialogantes tienen madurez moral o han alcanzado un nivel posconvencional, que cuando solo están luchando por sus intereses en individuales y egocentristas.

El razonamiento moral en términos de relaciones

La propuesta de Kohlberg ha encontrado resistencia entre algunos teóricos como Carol Gilligan,[71] quien cuestionó la validez de dicha teoría ya que además de

[71] Los trabajos de Gilligan abarcan un proyecto de prevrención en Harvard que incluyen los temas de psicología femenina, desarrollo de jóvenes varones, y cultura del hombre. Conforme los jóvenes se adaptan a la cultura, su habilidad para ser autoreflexivos, empáticos y compasivos se ponen en riesgo. Gilligan y sus colegas se preguntan si el incremento de violencia entre los jóvenes refleja un crisis cultural de las normas y valores que tradicionalmente se han asociado con la masculinidad. Otro de sus trabajos recientes está en línea de desarrollar un método-guía de escucha, centrado en el enfoque relacional y que tiene el propósito de ayudar al entendimiento en el mundo.
Carol Gilligarn es *summa cum laude* de literatura inglesa (1958), tiene una maestría en psicología clínica (1960) y un doctorado en psicología social (1964).
Inició su carrera docente con psicólogo Erick Erickson en la Universidad de Harvard, donde permaneció durante 30 años. También ha sido profesora visitante en la Universidad de Cambridge, y desde 2002 pasó a formar parte del cuerpo de profesores de la Universidad de Nueva York en la Escuela de Derecho. Ha

otros sesgos metodológicos, la muestra estadística en la que se basó el autor para llegar a sus conclusiones y reclamar universalidad para su teoría está formada solo por varones. Por otra parte, el enfoque eminentemente cognitivo de esta teoría ha despertado también otras críticas: "Saber hacer los juicios correctos, no garantizar la actuación correcta", señalan los detractores. Sin embargo, esto último ha motivado los esfuerzos de teóricos investigadores hacia la búsqueda de propuestas que incluyan la dimensión afectiva o actitudinal tanto como la cognitiva, así como el diseño y promoción de oportunidades que permitan a los niños y jóvenes estudiantes, no solo *saber* lo que es correcto, sino *actuarlo o practicarlo*.

Una crítica más a la perspectiva kohlbergiana, es que se ocupa sólo de la "voz de la justicia". Una voz que es entendida en términos de derechos y deberes individuales que no alcanzan a considerar los aspectos contextuales de cada situación. En términos de normas y principios abstractos, que no logran tomar en cuenta otras voces o afanes éticos orientados por una "voz del cuidado ". Una voz que se hace responsable de otros y por otros, más allá de lo que unos deberes normados le pudieran prescribir. Los planteamientos de la voz del cuidado se pueden ilustrar con las interrogantes que proponemos a continuación: por ejemplo, ante desigualdades que nosotros mismos no hemos causado, ¿tenemos alguna obligación moral?, ¿estamos obligados a ceder de lo nuestro para atender a las necesidades de otros?, ¿dónde están los límites de dicha aplicación?, ¿hasta dónde somos responsables de los otros y por los otros? Si respondemos desde una ética de la justicia apegada el criterio de autonomía moral de los actores, los argumentos para las respuestas irán en un sentido, * pero si respondemos desde una ética del cuidado o de la responsabilidad hacia los otros, los argumentos tendrán un matiz más heterónomo y se establecerán con base en la consideración en que debemos a los otros y el aprecio a la trama de relaciones que debe ser protegida.

Esto nos conduce a pensar que, desde la psicología individual, una persona tiene dos alternativas o formas distintas de percibirse y conducirse cuando enfrenta lecciones morales: la perspectiva individual o autónoma y la perspectiva relacional.

La perspectiva autónoma y la relacional, extrapoladas en el plano de las relaciones entre países, plantea asuntos como el debate acerca de si los países ricos deben o no perdonar la deuda de los países pobres. ¿Puede concebirse una norma –autónomamente elegida—que obligue a los ricos a ceder lo propio en bien de los pobres?, ¿Qué obligue a quien más tiene a repartir entre quienes tienen menos?, ¿sería justo?, ¿para el rico?, ¿para el pobre? Desde una perspectiva relacional las respuestas se orientarían en un sentido muy diferente al que aportaría una perspectiva más autónoma e imparcial.

---

obtenido reconocimientos y preiios por su cpontribución a la educación. A principios de 2004, debutó con un guión para teatro en la adaptación de *La letra escarlata* de Hawthorne.

Otro ejemplo para contrastar la idea del yo autónomo con la idea del yo relacional, estaría en el terreno de la producción de fármacos. En este campo surge el debate en torno a los derechos sobre patentes y comercialización de los medicamentos, en concreto cuando una parte importante de la población que los requiere está imposibilitada para adquirirlos. ¿Qué debe hacerse ante los nuevos descubrimientos farmacéuticos? ¿Deben estar accesibles a todo ser humano que los necesite? ¿Es ético poner precio-según las leyes de libre mercado-a una droga de la cual dependen muchas vidas? ¿Cuál es el punto en donde el argumento de recuperación de inversión en investigación, el derecho de patentes, se vuelve más un pretexto que una justificación moral? Estas y muchas otras preguntas pueden tener como trasfondo cualesquiera de las dos voces o alternativas: la perspectiva individual o autónoma y la perspectiva relacional.

El cuadro de la página siguiente, que consideramos muy ilustrativo, compara las concepciones y abordajes entre la ética de la justicia y la ética del cuidado.

Es importante precisar que la perspectiva de la ética del cuidado, y en particular los planteamientos propuestos por Gilligan, aunque suponen una sensibilidad hacia el otro, no deben confundirse con un mero emotivismo que responde de manera pasiva ante cualquier necesidad o demanda del otro. La relación de cuidado conlleva, en algunas ocasiones, contradecir al otro, como cuando una enfermera se hace "oídos sordos "del paciente que se resiste a una curación.

Además, como psicóloga del desarrollo, Gilligan propone una secuencia del proceso de maduración del yo desde la perspectiva de la relación o cuidado del otro. El esquema de Gilligan consta de tres etapas con sus respectivas fases de transición, mismas que se describen a continuación.

En la primera etapa de la secuencia, equivalente al nivel preconvencional, la meta del individuo es la supervivencia personal. En este sentido, el otro solo puede ser percibido en términos de satisfactor de necesidades para el yo, por lo que la relación prevalece un sentido totalmente egoísta, como ocurre, en efecto, durante los primeros años en la vida de cualquier ser humano. A esta etapa le sigue una transición del egoísmo hacia la responsabilidad por los demás, para acceder a una segunda etapa donde se concibe la bondad como autosacrificio.

Cuestión a comparar	Ética de la justicia	Ética del cuidado
Principios teóricos, conceptualización sobre el otro, e implicaciones para juzgar los problemas morales	Se basa en la aplicación de principios morales abstractos (formalismo). Es importante la imparcialidad, mirar al otro como otro genérico prescindiendo de sus particularidades como	E caracteriza por un juicio más contextual. Existe una tendencia a adoptar el punto de vista del "otro particular", con sus peculiaridades, en lugar de la intervención de los sentimientos, la

	individuo (imparcialismo). Por estas características, todas las personas racionales deben coincidir en la absolución de un problema moral.	preocupación por los detalles concretos de la situación a juzgar. Como se tiene en cuenta e contexto, no todos coinciden en la solución del problema moral.
Racionalidad en que se fundamenta	Se basa en el respeto de los derechos formales de los demás. Sería el derecho de un ser humano a hacer lo que desee sin afectar los derechos de los demás, por lo que supone establecer reglas que reduzcan la invasión de otros derechos y así limiten el daño al mínimo. La responsabilidad hacia los demás se entiende como una limitación de la acción, un freno a la agresión.	Se fundamenta en la responsabilidad por los demás. Esto supone una preocupación por la posibilidad de omisión, de no ayudar cuando podríamos hacerlo. No se trata sólo de contener la agresión; la falta de respuesta, no actuar cuando habría que hacerlo, es también un problema.
Presupuestos necesarios	Para esta ética es indispensable partir de las personas como separadas, independientes. Supone una concepción del individuo como previo a las relaciones sociales.	Se basa en la comprensión del mundo como una red de relaciones en la que se incluye el yo. De ahí aparece un reconocimiento de las responsabilidades hacia los demás.
Propósitos que se persiguen	Se ocupa de cómo llegar a unas reglas mínimas de convivencia, o mejor aún, de marcar los procedimientos que se deben seguir para llegar a resultados justos, pero sin pronunciarse sobre los resultados mismo. Por lo tanto, no se puede decir que algo es bueno en general, sólo si la decisión se ha tomado de acuerdo con las normas (procedimentalismo)	Se ocupa no sólo de reglas, sino de cualquier cosa que se valores como moral.

Fuente: Marín, G. *Ética de la justicia, ética del cuidado* (artículo digital), Valencia. Assemblea de Dones d´Elx, 1993. Disponible en http://www.nodo50.org/doneselx/etica.htm (fecha de última consulta: 10 de febrero de 2006)

A esta etapa dos, que se corresponde con el nivel convencional, le continúa una fase de transición donde la bondad hacia los demás viene incorporar al yo, igualmente digno del tratamiento de bondad. La resolución de esta atención conduce a la tercera etapa en la cual la meta se establece con base en el principio de la no violencia, tanto así asimismo como hacia los demás. En esta etapa el tipo de razonamiento que se sigue busca establecer un equilibrio entre las necesidades personales y las de los demás y aquí es donde cobra sentido hablar de madurez moral desde la perspectiva del cuidado. Esta etapa equivaldría a nivel posconvencional de la teoría de Kohlberg.

En resumen, la dinámica del razonamiento relacional al de Gilligan comprende las siguientes tres etapas: 1) egocentrismo, 2) abnegación y 3) búsqueda del equilibrio entre las necesidades del yo y las necesidades del otro.

En el siguiente cuadro se asocia a las etapas de Kohlberg con las de Gilligan.

El discurso de la voz del cuidado y la identificación de esta forma de orientación ética en relación con el género femenino, provocaron, en un primer momento, que la propuesta de Gilligan quedará inscrita en la línea del discurso feminista. Las primeras investigaciones apuntaban hacia la reinvindicación de una orientación moral "propia" de las mujeres, sin embargo, los estudios más recientes señalan que la voz del cuidado como orientación ética está presente tanto en varones como mujeres. Por ejemplo, Schrader (1999) realizo investigaciones acerca de los procesos de construcción del sentido moral en estudiantes universitarios de ambos sexos. El intento por construir un sistema de creencias y comportamientos para responder moralmente a los conflictos y decisiones morales que enfrentan los/as jóvenes, puntualiza la autora, se caracteriza por la búsqueda de un balance entre autonomía y responsabilidad social, incorpora tanto la orientación del cuidado como la orientación de la justicia.

A pesar de eso, en comparación con la tradición de Kohlberg, se ha prestado relativamente poca atención al intento por encontrar métodos o estrategias de intervención educativa que puedan contribuir al fortalecimiento y desarrollo de la dimensión ética del cuidado de los jóvenes en formación. No obstante, existen aportaciones importantes que consideran tanto esta perspectiva como la de la justicia para abordar el tema de la identidad. Es por ello que en el siguiente apartado trataremos la relaciones entre identidad y desarrollo moral.

Nivel de Kohlberg	Etapa de Gilligan caracterizada por:
1. Preconvencional	1.- Supervivencia individual. Egocentrismo
	1.5 Transición de egoísmo a responsabilidad
2. Convencional	2.- Autosacrificio como bondad. Renuncia.
	2.5 Transición de abnegación hacia reconocimiento del propio yo
3. Posconvencional	3. No causar daño a otros y tampoco a uno mismo. Principio de no violencia

LA IDENTIDAD Y SU RELACIONES CON EL DESARROLLO MORAL.

Para hablar acerca de este aspecto haremos referencia al trabajo de Eva Skoe (1991), una investigadora que, desde el campo de la psicología social, ha estudiado con profundidad el desarrollo moral introduciendo la variable identidad. Los estudios empíricos arrojan datos interesantes sobre la madurez moral en relación con la conformación de la identidad. Estos datos serán presentados y discutidos más adelante; antes, queremos ofrecer un marco explicativo general acerca del proceso de construcción de la identidad con la intención de cumplir con varios propósitos. Uno de ellos era, obviamente, plantear las cuestiones básicas para un conocimiento y comprensión *sobre el tema*, pero también pretendemos que este apartado facilite la autorreflexión y conocimiento *sobre uno mismo* de modo que le sea útil a lector desde el punto de vista práctico. La respuesta a preguntas como: *¿quién soy?, ¿qué quiero?, ¿a qué aspiro?, ¿qué valoro?,* pero sobre todo, *¿por qué quiero lo que quiero?, ¿cómo he llegado a valorar lo que valoro?, ¿cómo lo decido?, ¿hasta qué punto me determina lo que me han enseñado o inculcado?, ¿"soy lo que soy y cómo soy" porque así lo he elegido, o estoy condicionado por lo que me ha sido inducido?,* tiene que ver con el tema de la identidad personal y las valoraciones personales, entre estas últimas las del ámbito moral.

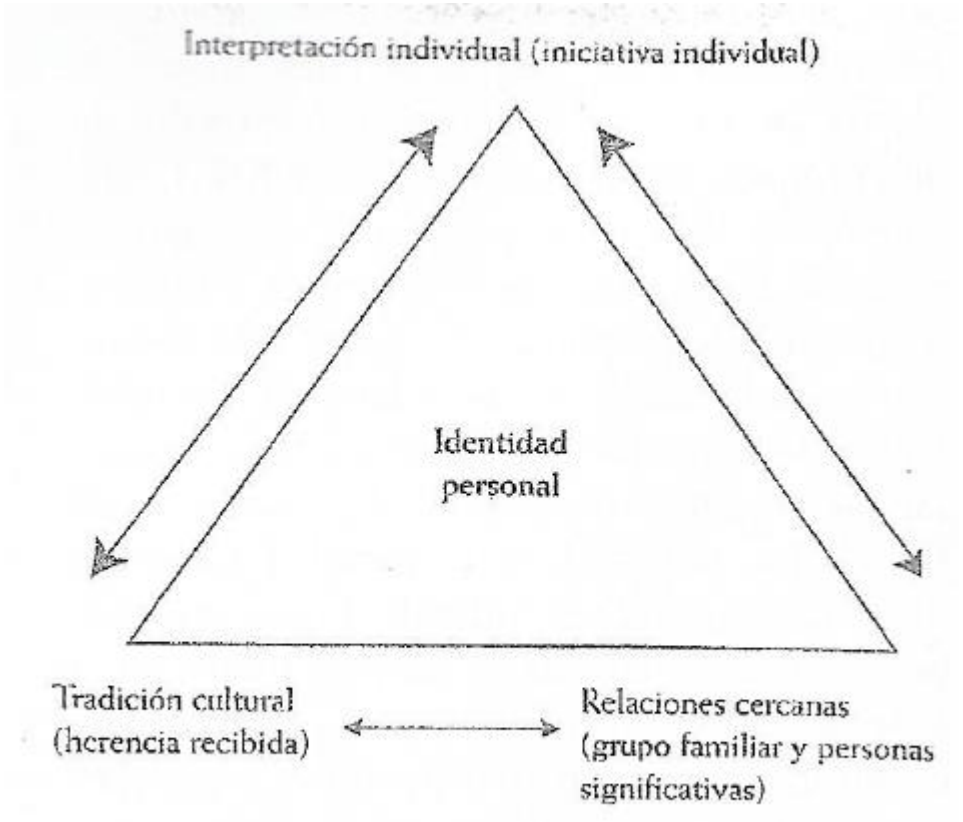
Preguntas como: *¿se puede influir-cambiar-el modo de ver el mundo y las valoraciones de las personas adultas?, ¿cómo?, ¿hacia dónde?, ¿quién lo decide?*, se relacionan con una inquietud social que responde al interés por mejorar nuestra vida de convivencia, en especial cuando enfrentamos los problemas que estamos hastiado de señalar: corrupción, violencia, inseguridad, transgresión y abuso de los derechos humanos y otras tantas situaciones que parecen reflejar una ética social en riesgo de extinción. No obstante, desde una posición determinista y desesperanzada ante la posibilidad de un cambio positivo, será imposible mantenernos "con la moral en alto" y luchar por la construcción de sociedades más justas donde el cuidado del otro, y no el cuidarse del otro o la explotación del otro, sea la pauta. Por ello, en este apartado nos ocuparemos de dos aspectos fundamentales: el tema de la identidad y la necesidad de estar "altos de moral" para asumir las tareas de la ética.

Sobre el proceso de construcción de la identidad

Empezaremos por señalar que la formación de la *identidad personal* constituye un procedimiento complejo que incluye una interacción en tres componentes básicos: a) los referentes culturales de carácter más general, b) los procesos educativos y de socialización más particulares y c) la interpretación individual y relativamente autónoma de la persona.

De acuerdo con lo anterior: a) podemos definirnos a nosotros mismos como mexicanos, hondureños o españoles, nociones cada una que llevan incorporadas una carga infinita de significados. A esto se suman: b) los referentes más particulares asociados con el género, el apellido familiar, la región geográfica de donde se procede o

en donde se vive, la actividad profesional u ocupacional que se desempeña, etc. Pero sobre estos aspectos culturales y sociales, impera uno que define o identifica a la persona individual, esto es, c) la interpretación que el individuo hace acerca del hecho de ser de una u otra nacionalidad, de la forma específica de asumir la pertenencia a un género, de provenir de una cierta región, de tener un determinado nivel socioeconómico, cultural, educativo o profesional.



Elementos que intervienen en la construcción de la personalidad.

En otras palabras, el proceso de construcción de la identidad personal incluye una nacionalidad y una lengua, un grupo familiar y social, y una interpretación propia y única de esos datos de la realidad. La idea de "familias mexicanas", por ejemplo, resulta una noción muy general dentro de la cual se encuentran igualmente incluidos gran cantidad de grupos identificados por una tradición cultural, pero dichos grupos se diferencian entre sí en tanto unidades particulares: los Sánchez, los García, los Hernández, etc. Por último, al interior de cada familia hallamos las diferencias individuales de cada uno de sus miembros.

Por lo tanto, tendríamos tal como se representa en el esquema que aparece a la derecha, unos referentes culturales generales (tradiciones), unos referentes más particulares (relaciones significativas) y una interpretación propia y más o menos autónoma del sujeto (iniciativa personal) para integrar una identidad individual en todo único e inconfundible: idéntico solo así mismo, irremplazable e irrepetible. Como las huellas digitales son para el ámbito de lo físico, la identidad personal es para el ámbito de lo psicológico. La identidad será, pues, la organización particular de todas aquellas especificidades y modos de ser que nos hacen diferentes a cualquier persona.

Es aquello que responde a la gran pregunta *¿quién soy*? Pregunta que casi siempre se responde en términos de aquello que nos piden como "datos de identificación"; nombre y apellido, sexo, edad, ocupación y estado civil, entre otros, pero que en realidad revelan muy poco sobre quienes somos en cuanto a la noción psicológica de identidad.

La figura muestra los elementos que intervienen en la construcción de la identidad personal.

La herencia cultural determina que desde nuestro nacimiento se nos transmita un conjunto de valores que prácticamente son incuestionables al interior de la cultura misma. Éstos valores constituyen raíces fuertes y profundas que se manifiestan en el conjunto de tradiciones y celebraciones, en los gustos gastronómicos, en los géneros musicales, en la vestimenta y en la multiplicidad de símbolos que son aprendidos y entendidos por quienes han nacido y se han desarrollado entre ellos. A estos valores pueden sumarse ciertas definiciones estereotipadas acerca del carácter general del pueblo. Que los mexicanos sean hospitalarios y alegres, que los japoneses poseen un gran sentido del honor, que los alemanes son disciplinados, etcétera.

Asimismo, en el grupo familiar se van asimilando una serie de valores apreciados por la familia en cuestión. De este modo, en una familia serán valoradas las actividades deportivas por sobre otro tipo de estilos de vida, mientras que en otra se privilegiarán las actividades intelectivas o las sociales.

A pesar de los valores heredados por tradición cultural y familiar, hay un aspecto muy importante para determinar la jerarquía de valores personales y la identidad personal. Este aspecto es aquel que depende de la *interpretación personal y única* del individuo puesto que, en última instancia, es la persona que recibe un determinado legado cultural y familiar, la que concretará dicho legado de una forma singular y única. Es la persona quien incorpora, modifica, o en ocasiones rechaza, el conjunto de valores que se le ofrecen. Si no fuera así sería imposible hablar de responsabilidad personal y estaríamos también negando la posibilidad de aspirar a una transformación de la vida social. La tensión dinámica entre el ser individual que responde por sí mismo, pero de no de manera aislada, sino ante los demás y transformando su entorno, constituye un aspecto fundamental que no debemos perder de vista. En la interacción sistemática, compleja y persistente entre los dos polos individuo-sociedad, se construye y toma forma la realidad que vivimos. En otras palabras, no existe "la sociedad corrupta", o "la sociedad justa", Como abstracciones desarticuladas del quehacer individual. Son los individuos quienes con sus decisiones y acciones crean uno u otro tipo de sociedad.

Las valoraciones de los individuos guardan una estrecha relación con la identidad o definición que tienen de sí mismos. Las valoraciones éticas y morales quedan inscritas dentro de este marco de relación. Y las elecciones, decisiones y acciones que se desprenden de dichas valoraciones, influyen y recrean una realidad

social que les regresa, cual imagen reflejada en un espejo, una visión alentadora, una visión amenazante, según sea el caso. Es, pues, importante entender la dinámica de la interacción individuo-sociedad y sobretodo asumir una perspectiva no determinista ante lo que presenciamos. La realidad puede ser perfeccionada toda vez que los individuos se asuman así mismos como seres con iniciativa transformadora.

¿De qué otra forma podría entenderse el cambio y evolución de las normas morales?, ¿del progreso moral que condena y deja atrás usos que en otros tiempos fueron considerados moralmente correctos como el trabajo infantil, la esclavitud, la condición de inferioridad de las mujeres? Alguien podría argüir que estas condiciones aún persisten en algunos colectivos sociales, más la diferencia estriba en que mientras en el pasado estas situaciones y asumiendo como "correctas", ahora son condenables y no tenemos argumentos razonables que los justifiquen. Aquí, cabría anotar que si bien no hemos resuelto todos los problemas en el mundo de la vida y de la convivencia entre los hombres, la reflexión ética y las teorías que de ella se desprenden, han posibilitado lo que podríamos llamar un progreso moral de la humanidad.

Para sintetizar la idea central de esta discusión hemos de advertir que, si bien los grupos sociales proveen la base valorativa sobre la que el ser humano construye su identidad personal y en este sentido suponen una influencia considerable, no por ello determinan de manera absoluta las opciones de valoración del individuo.

Situaciones interesantes para analizar las constituyen aquellos grupos cerrados que en mayor o menor grado exigen a sus miembros la observancia incondicional e incuestionable de los valores y tradiciones del propio grupo. Éstos grupos, como por ejemplo la comunidad de los Amish, perciben cualquier influencia del exterior como una forma de amenaza para la propia supervivencia. Imponen, por lo tanto, restricciones fuertes a sus miembros como condición para pertenecer al grupo, y sin embargo, no logran evitar las deserciones en el plano individual. Deserciones, por cierto, que se pagan con un precio muy alto, ya que quien se atreve a rebelarse, por ejemplo contrayendo matrimonio con alguien no perteneciente a la misma comunidad, se convierte en objeto de rechazo contundente y definitivo, se le priva del derecho a pertenecer a su comunidad de origen y queda desarraigado para siempre, perdiendo las raíces por lazos que en principio la unión a su familia y a su comunidad, y que representan referentes importantes para el sentido de pertenencia y para la construcción de la identidad personal.

Existen grupos cerrados—como huteristas-que perciben cualquier influencia del exterior como una amenaza a su propia superviviencia.

Asumir la exclusión del grupo cuando tal es el precio que se debe pagar para actuar conforme a las propias convicciones, requiere de un yo fuertemente integrado. Lo mismo puede aplicarse para los casos de personajes admirables que se han mantenido fieles a sí mismos y a sus principios independientemente del costo personal

y social que su decisión les haya exigido. En este sentido, podemos establecer que la actuación conforme a los niveles más altos de desarrollo moral, ya sea en términos de autonomía o en términos relacionales, es posible en aquellos individuos que poseen una *identidad bien constituida*.

Hemos abordado el desarrollo moral como el proceso mediante el cual podemos justificar en forma racional nuestras decisiones, ya sea desde la perspectiva del cuidado o de la justicia. Además, hemos señalado que el desarrollo moral está relacionado con la identidad personal, explicado el proceso de construcción de estas últimas líneas muy generales. Finalmente, hemos sugerido que la identidad puede estar más o menos constituida, o para expresarlo en otros términos, que puede ser más o menos fuerte, o configurada de un modo mejor que otro, ¿cómo puede observarse esto último?

Desde la psicología socio-moral, Marcia (1988) ha estudiado el estatus de la identidad del yo, explorando el grado de compromiso alcanzado por el individuo en cada una de las cinco áreas siguientes: vocación, religión, política, actitudes hacia el papel sexual y actitudes concernientes a la actividad sexual. El mismo autor ofrece una clasificación de cuatro niveles para evaluar o catalogar el nivel de desarrollo logrado por el individuo. En el cuadro anterior, se ofrece una descripción breve de cada uno de los niveles propuestos, en un orden de mayor o menor grado en función de logro alcanzado.

Nivel de formación de la identidad	**Descripción**
Identidad bien constituida (*Identity achievement*)	La persona ha pasado por un periodo de exploración de alternativas y ha hecho compromisos bien definidos.
Moratoria (*Moratorium*)	La persona está en el periodo de exploración, con compromisos vagamente formados.
Anclada o contenida (*Foreclosure*)	La persona no ha pasado, o lo ha hecho muy poco, por el periodo de exploración y permanece firmemente comprometida con los valores de la niñez.
Difusión del yo (*Identity diffusion*)	Ya sea que haya explorado alternativas o no, la persona no está comprometida hacia ninguna dirección definitiva en su vida.

La descripción de los cuatro niveles de Marcia ayuda a clarificar y complementar la discusión anterior acerca de los elementos que intervienen en la

construcción de la identidad (tradiciones, relaciones cercanas, iniciativa individual). Ya anotábamos entonces que la transformación social requería un análisis previo a la aceptación de los valores ofertados por el entorno y un sujeto capaz de decidir sobre la adopción, adaptación o modificación de dichos valores. Asimismo, anotábamos la necesidad de contar con un yo fuertemente integrado para actuar conforme a las propias convicciones; esto es, yo comprometido consigo mismo, o en los términos de Marcia, fiel a los compromisos que elegido para orientar su vida personal y su relación con los demás.

Otra contribución importante de la psicología moral para nuestro tema es la relación encontrada entre formación de la identidad y desarrollo moral. Skoe ha encontrado una correlación positiva entre el nivel más alto de desarrollo moral desde la orientación del cuidado, y los dos niveles superiores en la formación de la identidad descritos por Marcia. Por otra parte, como los dos procesos son mutuamente dependientes y se desarrollan en forma paralela, resulta que prestar atención al desarrollo moral es hacerlo a la construcción de identidades fuertes y bien constituidas y viceversa. Las implicaciones que tienen esta última afirmación para los ámbitos educativos que aspiran a la formación de personas resultan sumamente trascendentes, así como las posibilidades de dicha aspiración supone para la transformación social.

Componentes morales de la identidad

En el apartado anterior expusimos que una *identidad bien constituida* guarda relación con el desarrollo moral. También anotamos conforme a la clasificación propuesta por Marcia, que la noción de *compromiso* está asociada con la conformación de la identidad personal, y que este proceso puede ser exitoso para algunos individuos mientras que a otros los deja con una identidad fragmentada o difusa. Sin embargo, estas consideraciones provienen del campo de la psicología. Sería interesante revisar algún referente filosófico que aportará fundamentos para enfatizar la significación que reviste la relación entre identidad y moralidad. Por lo tanto, y partiendo de la idea de que para el desarrollo moral resulta mejor una identidad bien constituida que una fragmentada, añadiremos algunas notas que nos permitan comprender esta dimensión del yo de manera más completa.

Recurriremos a los planteamientos de Taylor en *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (1996) ya que sus ideas sobre la identidad resultan pertinentes para nuestro propósito. En primer lugar, este autor considera que el yo, y por consiguiente la identidad, son inseparables del hecho de existir en un espacio de cuestiones morales. Partiendo de lo más obvio, la identidad asumida desde el yo provee de un marco referencial que permite definir lo que resulta importante y lo que no lo es ("*yo* estimo", "*yo* pienso tal o cual cosa como buena", etc.). Es el yo identificado consigo mismo el que puede comprometerse con una idea, con un valor o con proyectos de vida que estima buenos para así. Así, en un primer momento, la identidad y la idea de lo bueno, de lo mejor o del bien, se conectan.

Por el hecho de ser miembros de una comunidad (que según vimos representan un referente esencial en la construcción de la identidad), observamos que necesariamente nos vemos influido por la (s) definición (es) del bien que dicha comunidad mantiene, estemos de acuerdo o no con dichas declaraciones. Pero "ahí estamos", querámoslo o no, expuestos a las nociones de lo bueno que irremediablemente acompañan y se entremezclan en todo el proceso de desarrollo humano. Crecemos adoptando, modificando o rechazando las definiciones que se nos ofrecen, pero el resultado inevitable es que la identidad y la noción del bien quedan estrechamente entretejidos. Siguiendo la misma línea argumentativa, podríamos decir que descubrir la propia identidad significaría, entonces, tener incorporada una idea del bien, o dicho de otra forma, estar orientado en un espacio moral.

Para entender la idea de espacio moral, primero imaginemos un paisaje cualquiera. Tenemos que el paisaje, para ser percibido como tal por nuestra vida, requiere de un trasfondo que permita organizar los estímulos visuales que se nos presentan. De otro modo, si los datos que constituyen el trasfondo o marco de referencia, no podríamos dar sentido a lo que vemos. De igual manera la vida humana cobra sentido en el horizonte moral con un marco referencial que estará entretejido o conectado con la identidad personal. He aquí lo que Taylor considera como *primer componente moral de la identidad: los marcos referenciales del espacio moral*. Dichos marcos de referencia, en la forma de incorporación de ideas sobre el bien, son los que nos permiten orientarnos moralmente, y si la noción del bien está entretejida con la identidad, de aquí se sigue que las "crisis de identidad" no son otra cosa que "desorientaciones, falta de referencias, carencia de horizonte moral".

Si el primer componente moral de la identidad se relaciona con la dimensión espacial, el segundo apunta hacia la dimensión temporal. Puesto que toda vida humana se encuentra en perpetuo cambio, en la dinámica de nuestras historias personales no es suficiente saber que estamos situados en un espacio moral, sino que habría que preguntarse que tanto nos alejamos del horizonte moral o que tanto nos aproximamos al mismo. Esta idea de tránsito nos conduce a preguntarnos de dónde estamos situados y de dónde venimos, pero, sobre todo, hacia donde nos desplazamos en el espacio moral. Y este desplazamiento remite a una dimensión temporal que solo puede expresarse como narración. Éste es el *segundo componente moral de la identidad: el yo como unidad narrativa*. Un yo que encuentra sentido al presente (*lo que soy*), a partir de lo vivido en un pasado (*lo que he sido*), y proyectándose al futuro (*lo que aspiro hacer*). Porque contamos o relatamos nuestra historia no como mera sucesión de hechos o acontecimientos, sino como experiencias vitales por medio de las cuales damos sentido a nuestras vidas en el marco del horizonte moral. Lo que hemos logrado, las aspiraciones que definen nuestros afanes del presente y los bosquejos con que dibujamos nuestro futuro, dicen y explica lo que somos solo si se expresan comunidades narrativas y no como una mera enumeración de sucesos, logros o fracasos personales. "Lleva una vida buena, es una gran persona", solemos expresar de

alguien con independencia de los datos que pudieran resultar comunes a otras vidas, a otras personas. Lo dicho en tales expresiones explícitamente revela una dimensión moral que otorga sentido a la existencia vivida y que la hace diferente de cualquier otra, con lo que queda de nuevo establecido el entretejido de identidad y moralidad.

La experiencia personal y subjetiva, la forma en que se viven o han vivido los diversos acontecimientos, sean éxitos o desventuras, es lo que otorga sentido a una vida humana y esto solo puede expresarse con plenitud a través de la *narración*. Cuando una persona quiere conocer alguien le dice: "Cuéntame de ti" o "cuéntame de tu vida", pero no le está solicitando datos y fechas, sino que de forma implícita está esperando escuchar "su" versión de la historia, sus reacciones en interpretaciones de los acontecimientos vividos, aquello que determina, a fin de cuentas, que esa persona sea quien es, diferente a todas y como ninguna más.

El tercer componente de la identidad moral se refiere a la dimensión dialógica o relacional del yo. Puesto que un "yo" no puede definirse si no es a partir de la existencia de un "tu", resulta que el "yo" y el "tu" son inseparables; que requiere necesariamente el uno del otro para definir sus respectivas identidades. Solo en la intersubjetividad es posible la construcción de la identidad personal. Esto lo vimos con claridad cuando presentamos aquel triángulo donde "los otros" representados por los referentes culturales y familiares, eran parte importante en la construcción de la propia identidad. Entender un *yo* unido a un *tú*, entender el *sí mismo como otro*, implica reconocer esta realidad paradójica y a la vez indiscutible de la identidad humana. En este contexto el *tercer componente ineludible de la identidad moral lo constituirá la comunidad*. Una comunidad entendida como un "otro" fundamental; como ese "tu" que no es el "yo", pero que, no obstante, forma parte de uno mismo.

De acuerdo con lo mencionado hasta ahora, *espacio, tiempo y relación* serían los tres componentes que configuran la identidad moral o, dicho de otro modo, *posición, narración y vinculación*. Consideramos que, a la luz de estos componentes, queda suficientemente explicado que identidad y desarrollo moral no pueden estar desvinculados, que nuestra definición de bien, estamos construyendo nuestras identidades y viceversa: que no podemos definir nuestra identidad si no es a partir de marcos referenciales que llevan incorporados la idea del bien.

Los componentes morales de la identidad pueden servir como aspectos sintetizadores en la reformulación de algunas preguntas que hemos planteado en este capítulo. ¿*Cómo define el individuo particular lo que está bien y lo que está mal*? —apartado uno sobre la formación de la conciencia moral— ¿*Quién soy*?, ¿*qué quiero*?, ¿*a qué aspiro*?, ¿*cómo he llegado a valorar lo que valoro*? —En el apartado sobre la construcción de la identidad—. Suponemos que el lector que ha seguido nuestra discusión debe contar ahora con puntos de referencia más sólidos para elaborar respuestas para esta clase de preguntas.

LA MORAL COMO CAPACIDAD PARA ENFRENTAR LA VIDA: LA IDEA DE ALTURA MORAL

En su libro *El quehacer ético. Guía para la acción moral*, Adela Cortina señala:

> Hoy la moral es un artículo de primera necesidad, precisamente porque nuestras "sociedades avanzadas" con todo y su avance, están profundamente desmoralizadas:* cualquier reto nos desborda. No sabemos qué hacer con los inmigrantes, con los ancianos y los discapacitados; la corrupción acaba pareciéndonos bien con tal de ser nosotros quienes la practiquemos y, por supuesto, que no se nos descubra; no sabemos dónde situar a los enfermos de sida y como valorar la ingeniería genética.

Si continuamos con los planteamientos de la misma autora encontramos que la moral consiste en una *capacidad para enfrentar la vida*, y que un hombre o una sociedad altos de moral "tienen agallas, tienen arrestos para enfrentar la vida con el tura humana".

Dos ideas se nos sugieren en el último entrecomillado. La primera no refiere a una disposición del carácter, a un estado de ánimo o tono vital que se requiere para no estar desmoralizado. Tener "agallas" y "arrestos" nos da la idea de valentía, por lo que podríamos deducir que la actitud moral no es cosa de cobardes, timoratos o apocados. En segundo lugar se encuentra la idea de altura humana que remite a la noción de dignidad y se opone a ideas como bajeza, ruindad o humillación, y mezquindad.

De esta manera y relacionándolos antes dicho con el tema de la identidad, tendríamos que, para lograr un mundo personal y social no desmoralizado, para vivir una vida personal y social plena y gratificante, a la altura de lo que merecemos, requerimos una fórmula que supone identidades bien constituidas que:

a) han explorado las posibilidades que tiene ante sí y para definir y emprender sus proyectos vitales;

b) Están orientadas racionalmente por la idea de dignidad humana (de sí mismo y de los demás);

c) Asumen el compromiso para actuar con valentía y en congruencia con las propias convicciones (dispuestos a hacer lo que les corresponde en el plano individual y social).

Esta construcción de identidades puede potenciarse a través de la educación y de los procesos formativos en la medida en que esto se atiendan a dos aspectos básicos 1. desarrollar las habilidades deliberativas y argumentativas y 2. Fortalecer la autoestima y el razonamiento relacional, estableciendo conexiones de valoración, acogimiento y aprecio entre las personas.

Cualidades y competencias para una vida moral desde la lógica de la justicia.

Las cualidades para llevar a cabo una vida moral, *en tanto cualidades*, habremos de entenderlas como rasgos o características presentes en todos los seres humanos. Cualquier persona de inteligencia igual, superior o menor al promedio las posee. Desde luego que esas cualidades pueden potenciarse a quedar subdesarrolladas, pero siempre estarán latentes en todas las personas. El deseo para hacer crecer dichas cualidades puede ser incentivado desde el exterior, pero eso no basta para que la persona quiera y decida responder a tales incentivos. La motivación o deseo para mejorar la propia capacidad para enfrentar la vida sólo puede activarse, en última instancia, desde la voluntad personal. "Si no sabes, te enseño; si no puedes, te ayudo; pero si no quieres, no hay nada que yo pueda hacer para que aprendas", reza un viejo y popular aforismo en relación con el aprendizaje. Lo mismo se aplica en relación con el desarrollo moral, tanto en su aspecto de cualidad como de competencia. Para que una persona logre su madurez moral, *tiene que querer* desarrollar las cualidades y habilidades para hacerlo.

El aspecto cualitativo o actitudinal del desarrollo moral desde la lógica de la justicia, se podría conceptuar de manera general como la *disposición para asumir principios morales* que orienta las decisiones y elecciones. En el mundo occidental contemporánea, dichos principios estarían asociados con la aspiración democrática.

Sin embargo, sabemos que una buena disposición no es suficiente, que el reconocimiento del principio y la buena intención de actuar conforme a ese principio, se verán fácilmente traicionados si al momento de aplicarlo a la vida práctica, no se han desarrollado lo necesario las competencias correspondientes. Porque en el mundo de la vida a menudo se presentan situaciones en las cuales se producen conflictos de principios que compiten entre sí. Conflictos que demandan una decisión que forzosamente llevaría sacrificar un principio a favor de otro. Y la decisión más acertada recae, entonces, sobre la capacidad para valorar la situación y la *habilidad para hacer juicios correctos*.

Si retomamos la idea de los principios que con lleva la aspiración democrática, encontraremos tres pre requisitos que Lind señala para concretarla:1. buenas leyes, 2. la disposición, deseo o voluntad de la gente para obedecer estas leyes y 3. la habilidad de la gente para entender las leyes y resolver los conflictos resultantes de su intención de obedecerlas.

Considerando que en toda sociedad existen leyes justas y leyes que deben ser modificadas, actualizadas o eliminadas por ser injustas, que no existe legislación "absolutamente mala" y que sería absurdo aspirar a una legislación que considerara todas las situaciones posibles, es lógico esperar que nos habremos de enfrentar a situaciones conflictivas en las que la decisión acertada dependerá de nuestra competencia moral, entendida esta última como capacidad de juicio.

Ahora bien, esta capacidad de juicio entraña tanto habilidades deliberativas como argumentativas que pueden desarrollarse mediante la discusión de situaciones que supongan conflictos entre principios, y por medio de la discusión de dilemas morales. Ya habíamos mencionado en el primer apartado de este capítulo que la utilización sistemática de estas estrategias ha probado ser un método efectivo para promover el desarrollo moral. No obstante, se requiere una disposición genuina para involucrarse en este tipo de actividades y la convicción de que promover el desarrollo moral es una meta digna y necesaria la formación de las personas.

Cualidades y competencias para una vida moral desde la lógica del cuidado

Desde la ética del cuidado, Nel Noddings identifica tres dimensiones de la persona como condiciones que deben estar presentes en la perspectiva relacional: relacionabilidad, responsabilidad y receptividad (*relatedness*, *responsibility*, *receptivity*).

La idea de relacionabilidad tiene que ver con la actitud de aceptación de los demás. Esto es, la disposición a reconocer al otro desde un sentimiento de conexión unidad en tanto humanidad compartida, pero que al mismo tiempo reconoce el valor de la diferencia que surge de la conformación de las identidades particulares. Una persona que sólo acepta relacionarse con "sus iguales" en tanto que comparten una misma cultura, religión, forma de pensar oposición ideológica no ha desarrollado esta relacionabilidad a la que aquí nos referimos. Dicha persona se estaría percibiendo en términos de separación o individuación, y no en términos de relación

Estrechamente unida a la idea de relacionabilidad, aparece, entonces, la responsabilidad. Una cualidad que desde la perspectiva del cuidado ha de comprenderse como la capacidad para responder al otro y por el otro. Implica ese sentido de conexión desde el cual el "yo" se cambia por un "nosotros". Los problemas que aquejan a una comunidad se asumen como propias, aunque uno esté afectado o no por esos problemas. Así, la responsabilidad para encontrar soluciones para el desempleo, por mencionar un ejemplo, es asumida desde la lógica relacional como tarea propia, aun cuando uno no esté desempleado, ni haya sido el causante directo del problema.

La tercera cualidad que no Noddings llama a receptividad supone estar abierto para coger al otro. Pero esta cualidad no debe entenderse como una actividad pasiva, sino que implica un movimiento activo. Esta dimensión entraña tener desarrollada la sensibilidad para darse cuenta de las necesidades del otro y la disposición para ofrecer ayuda sin que éste haya sido solicitada. La disposición para ser solicito, acomedido, hospitalario y deferente, son actitudes que se hayan entretejidas en esta dimensión de la receptividad de la ética del cuidado.

La tercera cualidad de Noddings (receptividad) supone estar abierto para acoger al otro.

Ahora bien, las tres dimensiones que hemos presentado de forma somera, se conjugan entre sí y en la actitud del cuidado se muestran como un todo unificado. En una sociedad de marcado individualismo, donde las relaciones sean instrumentalizado, "conviene" tener cierto tipo de relaciones, donde la responsabilidad se entiende solo en el ámbito de obligaciones o deberes del yo ("yo no lo provoque, no tengo por qué responder de ello, no me compete), y donde la hospitalidad y la disposición para prestar ayuda y cuidar del otro son cada vez más escasos, parecería que la ética del cuidado estaría reservada para "santos" o, en todo caso, solo para relaciones del ámbito más íntimo. Sin embargo, pareciera que incluso en las relaciones más cercanas, existe una tendencia a seguir la lógica del "toma y daca". Una lógica de separación más que de unión, de cálculo igualitarista más que de solicitud, generosidad y gratitud.

A pesar de ello, es vital recordar que la ética del cuidado no exige en ningún momento una actitud de renuncia absoluta o de auto sacrificio. Como se explicó anteriormente, la madurez moral implica haber superado con éxito la transición entre abnegación y reconocimiento del propio yo. Aunque también recordemos que está fundamentada en el principio de no violencia y, analizada a profundidad, esta perspectiva implica que, en muchos casos, no hacer algo para remediar necesidades "ajenas" se convierte en un acto de violencia (por omisión) contra el otro (y al final de cuentas contra sí mismo por la idea de conexión que sustenta la ética relacional). Y cualquier violencia ejercida contra la humanidad, añadimos, disminuye la calidad y altura moral que merecemos.

Procurar el desarrollo de estas dimensiones en situaciones formativas implica introducir actividades enfocadas a desarrollar el razonamiento relacional, a propiciar ambientes de aprendizaje en donde se vive un interés genuino por todos y cada uno de los que forman parte de un grupo de aprendizaje, como *comunidad* de aprendizaje. Rescatar la idea de *comunidad* significa privilegiar la colaboración auténtica y no la competencia a ultranza como modo de relación entre las personas. Que el espíritu de unión sea considerado en proyectos comunes en los cuales la pregunta *¿qué vas a hacer por mí*? O *¿cómo me voy a servir de ti*?, puede transformarse en un *¿qué puedo hacer por ti*? y *¿cómo, en el nosotros, podemos lograr una mejor humanidad*?

CONCLUSIÓN.

En este capítulo revisamos dos perspectivas del desarrollo moral, discutimos la relación entre identidad y desarrollo moral, y enfocamos la moralidad como capacidad para enfrentar la vida.

Aquí concluye nuestra exposición y en nuestras manos queda la tarea nunca fácil de asumir lo que nos corresponde para hacer de nuestro mundo personal una obra plena de sentido y de nuestro mundo social un lugar más hospitalario y justo para todos.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Gilligan, C. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino.*

La autora pretende demostrar que no existe un único modo de comprender y razonar sobre temas morales. Considera que la aportación de L. Kohlberg respecto al desarrollo el juicio moral únicamente es válida para explicar la evolución moral en los varones, pero que no atiende ni se adapta a la manera en que se desarrolla el pensamiento moral femenino. A partid de sus investigaciones, Gilligan afirma que existe un desarrollo moral femenino distinto del masculino, y que ese desarrollo no se rige por el principio de justicia o imparcialidad, sino por el cuidado y la preocupación por los demás. Es, asimismo, un juicio contextual en el que los sentimientos desempeñan un papel muy significativo. Junto a la ética de la justicia debería considerarse también la ética del cuidado, con el fin de atender y reconocer los diversos modos de pensamiento moral.

(Elaboración de ficha: María Rosa Buxarrais, Universidad de Barcelona. Bibliografía de consulta sobre Educación y Democracia)

Hersh, R., J. Reimer y D. Paolitto. *El crecimiento moral de Piaget a Kohlberg*.

Es la mejor exposición conocida acerca de la obra de Kohlberg. Se divide en dos grandes partes, una teórica y otra práctica. En la primera, después de explicar las etapas de desarrollo del juicio moral, se hace una aproximación a buena parte de los problemas que se derivan de esta aportación de Kohlberg. En la segunda, se pasa revista a las aplicaciones pedagógicas del pensamiento de Kohlberg, en especial a la discusión de dilemas morales; además, se habla de un currículum de educación moral en clase y, finalmente, del tema tan actual de la "comunidad escolar justa" como contexto para una educación moral.

(Elaboración de ficha: María Rosa Buxarrais, Universidad de Barcelona. Bibliografía de consulta sobre Educación y Democracia.

Pérez-Delgado, E., y R., García-ros (comps.). *La psicología del desarrollo moral*

Presenta, a modo de resumen, un amplio panorama y referencias bibliográficas sobre el estado actual de la teoría del desarrollo moral. EN su primera parte da a

conocer las posturas teóricas más relevantes en el campo de la psicología moral. El psicoanálisis, el conductismo y el cognitivismo de Piaget y Kohlberg son las tendencias a las que se dedica mayor atención. Después, se describen los principales instrumentos de medida del desarrollo del razonamiento moral, en especial los de Kohlberg y rest. La tercera aportación específica consiste en una minuciosa exposición y evaluación de las intervenciones psicoeducativas destinadas a favorecer el desarrollo del juicio moral. En la última parte se presentan los resultados de dos investigaciones: una acerca del uso de una versión castellana del Deffinin Issues Test, y otra sobre el efecto de la variable sexo en la capacidad de razonar sobre problemas sociomorales.

(Elaboración de ficha: María Rosa Buxarrais, Universidad de Barcelona. Bibliografía de consulta sobre Educación y Democracia.

Peters, R. S. *Desarrollo moral y educación moral*.

Esta obra está conformada por un conjunto de ocho ensayos en los que se analizan diversos aspectos críticos de la educación y el desarrollo moral. Desde una postura teórica personal, Peters dialoga críticamente con las aportaciones de Kohlberg. Aun siendo partidario de una moral racional basada en principios, hemos de reconocer la importancia de los afectos, los sentimientos, las pasiones y emociones en la educación moral de las primeras edades. Defiende un cierto pluralismo que nos permite elegir lo que es más adecuado para cada edad. Es una obra que debe estudiarse teniendo un mínimo conocimiento del pensamiento de Kohlberg. Resulta una lectura complementaria al pensamiento de este autor.

(Elaboración de ficha: María Rosa Buxarrais, Universidad de Barcelona. Bibliografía de consulta sobre Educación y Democracia.

BIBLIOGRAFÍA

Cortina, a. *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Madrid, Santillana, 1996.

Etxberría, X. *La construcción hermenéutica de la identidad. Apuntes sobre ética fundamental, social y profesional*. México, Instituto tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey/ Universidad de Deusto, 2003.

Gilligan, C. *La moral y la teoría. Psicológica del desarrollo femenino*; México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Hersh, R., Reimer y D. Paolitto. *El crecimiento moral de Paiget a Kohlberg*. Madrid, Narcea, 1984.

http://coursesite.cl.uh.edu/HSH/Boskovitz/Lawrebce%20Kohlberg.doc. (última revisión, marzo 29, 2004)

http://www.roycecarlton.com/pdf/Gilligan-Kit.pdf (última revisión, marzo 29, 2004).

http://www.800padutch.com/amish.shtml. (última revisión, marzo 29, 2004).

Jongitud Z. J. "Teorías éticas contemporáneas", en *Filosofía y Derecho* (Revisión electrónica), núm. 5, 2002. Última consulta, abril 2004. Disponible en http://www.filosofiayderecho.com

Kohlberg, L. *The psicology of moral development: The nature and validity of moral stage*. Essays on moral develoment series, vol. 2, Haper & Row, San francisco, 1984.

Lind, G. "Democratic and moral competencies", Excerpt of work in progress. Del taller *La habilidad para la interacción democrática: un fin de la educación*, México, Universidad de Monterrey, 1999.

Marcia, J. E. "Common processes underlying ego identity, cognitive/moral development, and individuation", en D. K. Lapsley y F. C. Power (eds.) *Self, ego, and identity: negatice approaches*, Nueva York, Springer-Verlag, 1988, pp. 211-225.

Marín, G. *Ética de la justicia, ética del cuidado* (artículo digital). Valencia, Asemble de Dones d´Elx, 1993 (fecha de última consulta: 10 de febrero de 2006). Disponible en http://www.nodo50.org/doneselx/etica.htm

Noddings, N. *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, California, University of California Press, 1986.

Pérez-Delgado, E. y R. García-ros (comps.). La *psicología del desarrollo moral*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

Peters, R. S. *Desarrollo moral y educación moral*, Barcelona, FCE, 1984.

Schrader, D. E. "Justice and caring: process in college student´s moral reasoning development". En *Justice and caring. The search of Common Ground in Education*, Nueva York, Columbia University, 1999.

Skoe, E. "A measure of care-based morality and its relation to ego identity", en *Merril-Palmer Quarterly*, vol. 37, núm. 2, Detroit, Michigan Wayne State University Press, 1991, pp. 289-304.

Smilg Vidal, Norberto. "Identidad personal: estado de la cuestión", en *Diálogo filosófico*, núm. 56, Madrid, 2003, pp. 164-188.

Taylor, CH. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna:* Barcelona, Paidós, 1996.

CAPÍTULO 5 INDUSTRIA DE LA CULTURA E INFLUENCIA EN LA FORMACIÓN DEL CARÁCTER NARCISISTA.

Francisco J. Vilchis

¿Qué más pueden ver, puesto que desde su nacimiento se hallan forzados a tener inmóvil la cabeza? ¿Verán, asimismo, otra cosa que las sombras de los objetos que pasan detrás de ellos? Si pudiesen conservar entre sí, ¿no convendrían dar a las sombras que ven los nombres de esas mismas cosas? Y si en el fondo de su prisión hubiese un eco que repitiese las palabras de los que pasan, ¿no se figurarían que oían hablar a las sombras mismas que pasan por sus ojos? Finalmente: ¿no creerían que existiese nada real fuera de las sombras?

Platón. República, VII

La novela de Ray Bradbury *Farenheit 451* nos narra la extraña historia de un "bombero" del futuro llamado Montag cuyo trabajo ya no consiste en apagar incendios, sino en producirlos. Resulta que en el futuro el progreso tecnológico ha logrado que ya no existan incendios, las casas y los edificios están construidos a prueba de ellos. ¿Cuál es entonces la función de los bomberos del futuro? Es sencilla (aunque extremadamente importante para el orden social), su misión consiste en quemar libros.

> El hombre avanzó entre un enjambre de luciérnagas. Quería por encima de todo, como en el antiguo fuego, empujar un malvavisco hacia la hoguera, en tanto que los libros se elevaban convertidos en torbellinos incandescentes y eran aventados por un aire que el indencio ennegrecía.[72]

Los libros eran considerados una especie de "droga", y en la moderna sociedad en la que vivía Montag, las imágenes de la televisión habían sustituido la lectura. Un día Montag y su brigada de bomberos se encuentran con un hecho trágico: resulta que una mujer se niega a abandonar la habitación y prefiere morir quemada con sus libros, incluso ella misma prende el fuego: "[…] con una mirada de desprecio hacia todos, alargó el brazo y encendió la cerilla, frotándola contra la barandilla"[73] Montag se queda perplejo sin poder hacer nada para salvarla; esta decisión de la mujer provocará tal impresión en él, que no puede dejar de pensar en la actitud extrañamente trágica de ella:

[72] Bradbury, Ray. *Farenheit 451*, Barcelona, Plaza y Janés, 2003, p.13.
[73] *Ibíd., p.49.*

> "Tiene que haber algo en los libros, cosas que no podemos imaginar para hacer que una mujer permanezca en una casa que arde. Ahí tiene que haber algo. Uno no se sacrifica por nada" [74].
>
> La intriga de Montag es razonable, toda persona considera que la vida puede ofrecerle muchas posibilidades, siempre estamos planeando el futuro en función de éstas, pero la muerte en cuanto posibilidad es la negociación de ese futuro, el filósofo alemán Martín Heidegger decía: "La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia […], de todo existir"[75]

Que una persona esté dispuesta a perder su vida (que es la condición y fundamento de todas las posibilidades de su ser), significa que ha encontrado un valor, por alguien o por algo, lo suficientemente trascendente para dejar de considerar a su yo individual como el centro del mundo. Sin embargo ¿cómo saber si su acto era realmente heroico? ¿No sería que "adicción a los libros era tan esclavizante que quería enfrentarse al síndrome de la abstinencia?

Cada persona es un todo, es un universo dentro de otro universo, es una unidad del cuerpo y espíritu, de razón y voluntad.

Cuando Montag le platicó el incidente a su esposa, su comentario fue: "Esa mujer era una tonta". Pero Montag le replica: "Era tan sensata como tú y como yo, quizá más, y la quemamos".[76] Montag comienza a reflexionar acerca de si su trabajo produce algún beneficio a la sociedad. Su esposa le dice que eso hubiese debido pensar antes de hacerse bombero. Pero él responde que no lo escogió ya que su padre y su abuelo habían sido también bomberos. Montag pone en tela de juicio su trabajo y no puede dormir en toda la noche en el petróleo y los libros.

¿Cuál es la razón de que los libros sean tan importantes?

Una de las características de la especie humana es que cada individuo tiene una forma muy particular de percibir el mundo. Cada persona es única e irrepetible, de ahí la importancia de su ser. El valor de aquello que puede ser sustituido por otra cosa deriva de su utilidad, pero las personas no se pueden sustituir y, por ende, valorar. Entonces, se dice que tienen dignidad precisamente porque son únicas, solamente tienen un padre, una madre. Incluso en la historia sólo ha existido un Sócrates, un Miguel Ángel, un Napoleón, un Gandhi, un Miguel de Cervantes, cada uno de ellos ha tenido una vida tan significativa y original, que el mundo hubiera sido muy distinto sin ellos. "Dentro de la extensa unidad de la naturaleza humana, cada uno de los hombres es características tan originales, que muerto un hombre desaparece una interpretación original en todo el universo"[77]

---

[74] *Ibíd., p.61.*
[75] Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 282.
[76] Bradbury, R. *Op. Cit*., p.61.
[77] Basave, Agustín. *Filosofía del hombre*. México, Espasa-Calpe, 1990, p.16

Cada persona es un todo, es un universo dentro de otro universo, es una unidad de cuerpo, espíritu, de razón y voluntad, que sintetizan ese centro espiritual que llamamos yo. La persona es un centro original único e irrepetible, pero es también un ser frágil, solitario y limitado que, no obstante, debido al lenguaje, puede transmitir sus conocimientos y sus experiencias al mismo tiempo que aprende de sus semejantes. Por medio del lenguaje, la persona sale de su individualidad y se "universaliza" al comunicarse con los demás. Las palabras son símbolos provistos de significado que expresan nuestra particular existencia y la de nuestros semejantes; a través de ellas podemos expresar sentimientos, emociones y conocimientos. Podemos, además dialogar con nosotros mismos porque el lenguaje no sólo es un instrumento para comunicar, sino también para pensar.

"El yo es una relación que se relaciona consigo misma"[78]Pero además, el lenguaje se puede escribir y con ello las experiencias y lo aprendido por cada persona se puede conservar de generación en generación. Las culturas avanzadas han adquirido un lenguaje abstracto, formalizado en la lógica, el cual es permite el conocimiento analítico de la realidad. De acuerdo con Sartori, las palabras son símbolos abstractos que no tiene ningún correlato con cosas visibles y su significado no se puede trasladar y traducir en imágenes; palabras como justicia, libertad y democracia son conceptos abstractos elaborados por procesos mentales de abstracción y esto es lo que hace posible el pensamiento conceptual. "Las civilizaciones se desarrollan en escritura y es el tránsito de la comunicación oral a la palabra escrita lo que desarrolla una civilización".[79] Debido a esta universalidad simbólica de la palabra, la persona puede desarrollarse como ser humano. Nos dice Cassirer: "El principio del de simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad, constituye la palabra mágica, el sésamo ábrete que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura ".[80]

La función de la educación es, precisamente, transmitir mediante el aprendizaje lo que llamamos cultura para que ésta no se disperse. Sin la cultura el hombre no podría sobrevivir como especie. El término cultura procede de latín *colere*, que significa cultivar.

> Esta connotación latina permanece hasta nuestros días en la asociación que establecemos entre cultura y acto de cultivo: cultivar el alma es una metáfora que se inspira en la práctica de labrar la tierra; se trata de embellecer el espíritu, educándolo, así como se cuida un jardín arrebatando lo de su vida silvestre.[81]

Los "frutos" del esfuerzo creativo humano; es decir, los valores, son la cultura. El animal no produce cultura porque no la necesita: para sobrevivir le basta la herencia instintiva producto de su evolución; pero el hombre no le basta el instinto, pues no tiene un quehacer específico en la

[78] Kierkegaard, Sören. *La enfermedad mortal*. Madrid, Sarape, 1984, p.35. Sin embargo, no se debe confundir la relación con el yo, Kierkegaard aclara: "Que el yo es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma, o dicho en otras palabras: el yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma" (cfr. Kierkegaard, *Ídem*).
[79] Sartori, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida*, México. Taurus, 1999, p. 25.
[80] Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*, México, Fondo de cultura Económica, 1997, p.62.
[81] Cruz rivero, W. J. *Modernidad e industria cultural*. México, Plaza y Valdés, 199, p. 21.

naturaleza, por eso no se adapta a ella, sino, más bien, crea un medio ambiente para vivir. "*Homo*, pues, significa biológicamente esto: el que domina el ambiente; este hecho no tiene lugar en ningún otro tipo de ser vivo". [82]Sin embargo, en contraste con la palabra *homo*, está la palabra humano que viene del *humus*, tierra. El hombre es la criatura más desvalida de la naturaleza su fragilidad proviene de que la naturaleza no lo ha dotado con un carácter específico como una garra o un pico que lo especialice y haga competitivo; por ello cuando hablamos del humano nos referimos siempre a la *paideia*, esto es, a la educación en la formación humana. La ética se adquiere a través de los hábitos buenos que llamamos virtudes y de los que Aristóteles decía que perfeccionan al instinto como una segunda naturaleza. Ésta es la razón por la que no se puede perder lo aprendido; los hábitos no los heredamos, los adquirimos por medio de nuestro esfuerzo realizado en el aprendizaje, incluso tenemos que aprender a caminar y ningún humano nace hablando: "Lo biológico ignora lo cultural y nada de lo que el hombre ha aprendido durante siglos se ha depositado en su organismo".[83] De hecho el reino de la naturaleza lo consideramos como hostil pues ahí sobrevive el más fuerte mientras que la civilización nos indica el orden que con las normas nos organiza y nos protege de lo salvaje: "La inespecialización del hombre le fuerza hacia la vida en la civilización, de dónde saca las pautas de comportamiento".[84] Lo fundamental de la educación es no sólo aprender las técnicas para el dominio de la naturaleza y las normas de la convivencia social, sino también, el sentido.

Como el hombre no tiene un quehacer definido por la naturaleza, debe decidir con su propio riesgo lo que hará de su vida. Esto sería imposible si no tuviera una cosmovisión, es decir, una interpretación de lo que es el mundo, de lo que es el hombre y su relación con el mundo. Los grandes educadores de la humanidad nos han dejado su visión del mundo a través de sus escritos, para que podamos aprender de sus experiencias y de aquellos ideales que ellos mismos han descubierto; sin su ayuda quedaríamos desamparados, ya que no sabríamos hacia dónde orientar nuestra vida. "Leer, y tener algo que leer, fue, hasta finales del siglo XV, un privilegio de poquísimos doctos".[85] Gracias a Gutenberg la erudición es alcanzable para cualquiera y, debido a ella podemos no sólo saber más y tener un mayor vocabulario para expresarnos mejor, sino, además, reflexionar acerca de lo que otras personas han pensado. Esto es lo que Montag, tras haber meditado toda la noche sobre su trabajo y los libros, le revela su esposa:

> Y, por primera vez, me di cuenta que había un hombre detrás de ellos. Un hombre tuvo que haberlo ideado. Un hombre tuvo que emplear mucho tiempo en trasladarlo al papel. Y ni siquiera se me había ocurrido hasta ahora. Quizás algún hombre necesitó toda una vida para reunir varios de sus pensamientos, mientras contemplaba el mundo y la existencia, y, entonces, me presente yo y en dos minutos, ¡zas! todo liquidado.[86]

[82] Polo, Leonardo. *Ética*, México. Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz, p.40.
[83] Rostand, Jean. *Pensamientos de un biólogo*, París, Editorial Stock, 1954, p. 194.
[84] Fullat, Octavi. *Antropología filosófica de la educación*, Barcelona, 1997, p. 54.
[85] Sartori, G. Op, *cit*., p.25.
[86] Bradbury, R. *Op.cit.,*p.61.

Toda novela tiene una relación con la realidad a la cual refleja de alguna manera, aunque nunca coincide del todo con ella. Aristóteles consideró que el poeta estaba más cerca de la filosofía que el historiador, porque éste narra lo que sucedió, mientras que el poeta narra lo que podría ocurrir.[87] Fahrenheit 451 es la temperatura a la que el papel de los libros se inflama y arde, Ray Bradbury nos advierten lo que podría acontecer en un futuro quizá no muy lejano, en una sociedad que ha perdido su sentido, en una cultura de masas en que únicamente la televisión se hace cargo de distraer aquellas conciencias desamparadas que no saben qué hacer con su tiempo libre. Al entretenerlas con programas banales y espectáculos superficiales lo que pretenden es mediatizar y estandarizar el gusto estético; dice Heidegger: "distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos del ser del uno, lo que conocemos como la publicidad. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del hombre".[88] Si Heidegger le llama "uno" a la publicidad es precisamente porque al buscar estandarizar el gusto lo que se consigue es unificar criterios para poder gobernarlos sin ninguna resistencia.

Ya desde el siglo XIX Nietzsche había criticado su época por la decadencia de la alta cultura y la falta de criterio personal:

> ¡Cuán grande habrá de ser la repugnancia de las generaciones futuras que tengan que ocuparse de legado de una época en la que no han regido hombres vivos sino pseudo hombres identificados con la opinión pública! Tal vez por ello nuestra época pasará a la posteridad más lejana como uno de los periodos más oscuros y desconocidos, por inhumanos, de la historia.[89]

Para Nietzsche el Estado, la economía y la política deben tener como centro fundamental la cultura. La cultura alta cultura debe ser el sentido de la vida humana, y su principal temor es que con la aparición de la democracia y el socialismo se destruya la alta cultura.

Nos comenta al respecto R. Safranski en su biografía del pensamiento de Nietzsche:

> En mayo de 1871 los periódicos informaron desde París que los rebeldes de la Comuna habían saqueado y destruido Louvre (de hecho, hubo solamente un juego en las Tullerías). Nietzsche toma el hecho como un signo de la barbarie venidera. El 27 de mayo de 1871 escribe en una carta al concejal Whilhem Vischer-Bilfinger, disculpándose por haber estado ausente en la sesión de un gremio universitario: "Las noticias de los últimos días eran terribles, que no fui capaz de recuperar un estado de ánimo que os fuera soportable. ¿Qué somos como intelectuales frente a semejante terremoto de la cultura? ¡Que atomizado se encuentra uno! Destino es la vida entera y las mejores fuerzas a entender y explicar un período de la cultura; y, sin embargo, ¡que cariz toma esta profesión si un solo día desdichado

[87] Aristóteles. *Poética*, Venezuela, Monte Ávila, 1988, p. 11.
[88] Heidegger, M. *Op*. *Cit*., p. 51.
[89] Nietzsche, Friederich. *Shopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 26.

> convierten cenizas lo más valioso es documentos de tales periódicos! ¡Es el peor de los días de mi vida!".[90]

Con base en estas declaraciones de Nietzsche podemos afirmar que el gran pensador alemán estaría completamente de acuerdo con la advertencia de Bradbury.[91]

El mensaje de Bradbury es, también, muy parecido al que nos revela Aldous Huxley en su obra *Un mundo feliz* en la que nos presenta una sociedad controlada por la tecnología y en que el espectáculo del sensorama divierte a las personas a través de una gran cantidad de sensaciones agradables para el público, aunque los temas de que trata la película son completamente superficiales: "Los argumentos han sido escritos por algún idiota".[92] En las dos novelas, el control se ejerce gracias a que la sociedad se ha vuelto superficial. En efecto, la advertencia de A. Huxley a un futuro no muy lejano orientado sólo por la tecnología es la de una sociedad que pretende siempre escapar de su condición humana; para ello, sacrifica el amor, la amistad y el compromiso, creando, así, una sociedad atomizada y solitaria que ha sustituido la familia por la manipulación genética, que ha cambiado el amor por el mero placer sexual, que ha sacrificado la libertad por la comodidad; una sociedad egoísta, en donde ya nadie le importa la desaparición de sus miembros, puesto que ya no hay miembros queridos, y en donde la muerte se ha convertido en un hecho natural, dejando de ser una condición trágica de la existencia:

> La gente es feliz, tiene lo que desea y nunca desea lo que no puedo tener. Está a gusto está a salvo, nunca está enferma, no teme a la muerte, ignora la pasión y la vejez; no hay padres ni madres que estorben; no hay esposas ni hijos, ni amores excesivamente fuertes. Nuestros hombres están condicionados de forma que apenas pueden obrar de otro modo que como deben obrar.[93]

El mensaje de Huxsley es que la gente busca la comodidad, el mínimo esfuerzo y ninguna preocupación, como sinónimo de felicidad. Por eso ya no lee, pues la lectura requiere concentración, esfuerzo e imaginación. En el *mundo feliz* la gente ya no lee— el único personaje que lee a Shakespeare es el salvaje que proviene del Malpaís, que podría ser cualquier país subdesarrollado, y no porque esté prohibida la lectura, sino debido a que nadie le interesa. En apariencia, esta es la distinción con la novela de Bradbury. Pero en Fahrenheit 451, el capitán Beatty le comenta a Montag que la prohibición de los libros:

---

[90] Safranski, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, México, Tusquets, 2001, p. 74.

[91] Nietzsche advertía ya en su tiempo que el desarrollo de la ciencia invadía todos los campos de la cultura. El materialismo del siglo XIX desmitificaba cada vez más la realidad Nietzsche proponía que el gran arte reemplazara la religión que, con la "muerte de Dios", se extinguía. El problema de la ciencia, decía Nietzsche, no puede conocerse desde el campo de la ciencia, por ello, en el prólogo de *El origen de la tragedia* decía que su obra proponía: " […] ver la ciencia con la óptica del arte, y el arte con la óptica de la vida" (Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*, Madrid, Alianza, 978, p. 28). Nietzsche sabía que el ámbito de la ciencia no es el ámbito de los valores. La ciencia es un instrumento, ése es su valor, pero la ciencia y la tecnología no nos pueden ofrecer un sentido.

[92] Huxley, Aldous. *Un mundo feliz*, Barcelona, Plaza y Janés, 1981, p.175.

[93] *Ibíd.*, p. 176.

> No era imposición del gobierno. No hubo ningún dictado, ni declaración, ni censura, no. La tecnología, la explotación de masas y la presión de las minorías produjo el fenómeno, a Dios gracias. En la actualidad gracias a todo ello, uno puede ser feliz continuamente, se le permite leer historietas ilustradas o periódicos profesionales.[94]

Cronológicamente, la novela de Huxley *Un mundo feliz*, es anterior a la de Bradbury, ya que fue escrita en los años 30, durante la época de los totalitarismos de Estado. Desde entonces la idea de un control totalitario ejercido por los medios tecnológicos del futuro significaba el temor más grave que Huxley advertía. En el prólogo de la novela advierte:

> Un estado totalitario realmente eficaz sería aquel en el cual los jefes políticos todopoderosos y su ejército de colaboradores pudieran gobernar una población de esclavos sobre los cuales no fuese necesario ejercer coerción alguna por cuanto amarían su servidumbre. Introducirles a amarla es la tarea asignada en los actuales estados totalitarios a los ministerios de propaganda. Los directores de los periódicos y los maestros de escuela. Pero sus métodos son todavía toscos y acientíficos.[95]

En la novela de Bradbury los "bomberos", represores y destructores de la alta cultura, surgen después de la opinión generalizada de las masas de que hay que ser feliz a fuerza; de ahí la idea de que el control masivo, al igual que la novela de Huxley, se ejerce también por medio de las diversiones. Señala Beatty a Montag:

> Has de comprender que nuestra civilización es tan vasta, que no podemos permitir que nuestras minorías se alteren o se exciten. Pregúntate a ti mismo: ¿Qué queremos de esta nación, por encima de todo? La gente quiere ser feliz, ¿no es así? ¿No lo has estado yendo toda tu vida? Quiero ser feliz, dice la gente, bueno, ¿no lo son? ¿No les mantenemos en acción, no les proporcionamos diversiones? Eso es para lo único que vivimos, ¿no? ¿Para el placer y las emociones? Y tendrás que admitir que nuestra civilización se los facilito en abundancia.[96]

La novela de Bradbury fue escrita durante los años 50 y también se refiere a un futuro, que bien podría ser nuestro presente. La televisión, la Internet y los videojuegos conducen cada vez más a un mundo virtual con el olvido del mundo real; la función de las películas es imaginar, vivir lo que no se puede vivir o, mejor aún, vivir el personaje sin ninguna responsabilidad ni temor con la garantía de un final "feliz". Lo esencial es distraerse, olvidarse de las responsabilidades, del trabajo pesado y de nosotros mismos. De esta manera, se pueden pasar miles de horas en la televisión, en Internet o en los videojuegos.

---

[94] Bradbury, R. *Op, cit*., p. 69.
[95] Huxley, A. *Op. Cit*., p. 15.
[96] Bradbury, R. *Op, cit*., p. 69.

Allan Bloom, en su libro *El cierre de la mente moderna*, nos dice que cada vez es más difícil enseñar a escribir a estudiantes a quienes no les interesa la lectura: "No han aprendido a leer, no tienen la expectativa de placer o de perfeccionamiento derivados de la lectura".[97]

En la modernidad el principal problema es combatir el aburrimiento, no sabemos qué hacer con nuestro tiempo libre que tanto anhelamos cuando estamos trabajando. El fin de semana se nos convierte en un problema porque no sabemos qué hacer con nosotros mismos, no sabemos qué hacer con nuestra libertad, puesto que no queremos hacernos cargo de nuestra vida. Shopenhauer decía que el hombre vulgar sólo se preocupa de pasar el tiempo; el hombre de talento, en aprovecharlo.[98] La función de la alta cultura, de la cultura clásica, es, entonces, contribuir a encontrarnos a nosotros mismos a través del conocimiento del humano. Paradójicamente, en una sociedad donde lo que sobra es información y fácil acceso a la cultura, incluso a la alta cultura,[99] la gente no va al cine o al teatro para encontrarse consigo misma, sino al contrario: lo que busca es distracción. El gran pensador danés Sören Kierkegaard, que vivió en el siglo XIX al igual que Nietzsche, también advirtió el problema cultural cuando expresó:

> ¿Qué es entonces la cultura? Yo siempre la he considerado como el camino que ha de recorrer un individuo para llegar al conocimiento de sí mismo; y muy poco le servirá a quien no quiera emprender ese itinerario haber nacido en la más ilustrada de las épocas.[100]

En su libro el miedo a la libertad, Eric Fromm se refiere al hecho de la conciencia humana de ser "vida consciente de que vive"; es decir, en su condición de individuo la persona más o menos se percata de su fragilidad, su insignificancia y pequeñez en comparación con el universo y con las amenazas de los fenómenos naturales como terremotos, huracanes y epidemias, que siempre son una amenaza latente a las comunidades humanas. El hecho de que la persona se dé cuenta de que es imposible escaparse de la enfermedad, la vejez y la muerte, trae como consecuencia que el individuo no quiero pensar en sí mismo y su destino y busque alguna forma de escapar a la libertad y con ella a su responsabilidad.

> A menos que pertenezca algo, a menos que su vida posea algún significado y dirección, se sentirá como una partícula de polvo y se verá aplastado por la insignificancia de su individualidad. No será capaz de relacionarse con algún

[97] Bloom, Allan. *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989, p. 64.
[98] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 1983, p. 62
[99] En la actualidad, es muy difícil adquirir las obras clásicas, aunque poca gente las lee, por eso se dice que *el quijote* es una obra conocida, pero que nadie ha leído. Se ha perdido ese gusto por el saber; incluso la misma palabra tiene el mismo significado de gustar, del placer intelectual. El saber, dice Ortega y Gasset: "Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo del intelectual. Por eso su gesto genial consiste en mirar al mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas. Esto, maravillarse, es la delicia vedada al futbolista y que, en cambio, lleva al intelectual por un mundo en perpetua embriaguez de visionario. Su atributo son los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados" (Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, p. 38).
[100] Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*, México, Ediciones Étoile, 1996, p. 110.

> sistema que proporcione significado y dirección de su vida, estará henchido de duda, y esta, con el tiempo, llegar a paralizar su capacidad de obrar, es decir, de realizar su vida.[101]

El principal sentido de la historia moderna en occidente ha sido la lucha por la libertad, la lucha contra aquellas instituciones opresores de la libertad individual, aquellas viejas instituciones políticas, económicas y religiosas que beneficiaban sólo ciertos intereses particulares. El objetivo final de las revoluciones modernas ha sido siempre el de crear condiciones sociales propicias para el desarrollo personal de cada individuo. Fromm indica: "A pesar de los muchos descalabros sufridos, la libertad ha ganado sus batallas. Muchas perecieron ellas con la convicción de que era preferible morir en la lucha contra la opresión a vivir sin libertad".[102]

Si los revolucionarios estuvieron dispuestos a dar su vida por la libertad, es porque la libertad es la condición de la realización personal. Sin embargo la libertad es un término ambivalente ya que, por un lado, se refiere al proceso de individuación no sólo biológico (que empieza desde la separación del niño de la madre en el momento del nacimiento y que continúa a lo largo del crecimiento), sino, además, social, que abarca los vínculos que el niño desarrolla con su familia, como miembro de una comunidad, política religiosa; este desarrollo ambivalente establece Fromm, debe ir acompañado necesariamente de la educación moral para darle al individuo seguridad y orientación. La educación moral se hace cargo del desamparo porque la consecuencia de que el niño comience hacerse consciente de su separación es el sentimiento de la soledad. El sentimiento de soledad no se refiere a la soledad física, ya que un individuo puede estar en compañía de sus padres o amigos y sentirse solo, puesto que se siente incomprendido; en cambio, puede estar solo físicamente, incluso buscar conscientemente la soledad física, pero no sentirse solo, pues está relacionándose con las ideas de un libro que está escribiendo porque está pintando un bello cuadro. En el hombre el sentimiento de soledad hace referencia un sentimiento de soledad moral. Este sentimiento es algo insoportable; según Fromm: "Sentirse completamente aislado y solitario conduce a la desintegración mental, del mismo modo que la inanición conduce a la muerte".[103] Esta soledad que, de acuerdo con Fromm, se "vuelva intolerable cuando implica también la soledad física"[104] es, tal vez, el temor más grande que el hombre puede sentir debido a que la soledad el individuo se enfrenta a su propia condición humana, a su condición de ser una criatura insuficiente, frágil y mortal que además debe hacerse cargo de su propia existencia indeterminada. Es entonces cuando surge la angustia; no obstante, la angustia como disposición afectiva provoca que la persona se abra de las distintas posibilidades de hacer su vida. La angustia como estado de ánimo tiene su lado bueno, nos dice Kierkegaard que es lo que nos hace infinitamente distintos de los animales, ya que, gracias a ella tenemos la posibilidad de decidir y determinar nuestra vida hacia nuestra vocación; asimismo, posee su lado malo, pues siendo un estado de ánimo desagradable podemos desentender nos de ella, adormecerla y procurar huir de

[101] Fromm, Eric. *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1997, p.41
[102] *Ibíd.,* p. 25.
[103] *Ibíd.,* p. 39.
[104] *Ibíd.,* p. 40.

la reflexión que nos urge casi siempre cuando estamos solos. Por ello, el hombre en la sociedad contemporánea huye de la soledad, siempre procura olvidarse de su condición humana y la diversión es una forma de olvidarse de sí mismo. No está mal y es incluso necesario buscar la diversión para descansar, olvidarse de los problemas y liberarse de las tensiones que la vida nos presenta. El problema aparece cuando sólo se busca la diversión como único medio para hallar la felicidad. Esta actitud de la modernidad ya la había develado Blaise Pascal en el siglo XVII:

> Divertimiento. No habiendo podido curar la muerte, la miseria y la ignorancia, al hombre se le ha ocurrido, para ser feliz, no pensar en ellas. Pese a estas miserias, quieres ser feliz y no quiere ser más que feliz, y no puede no querer serlo. Pero, ¿cómo se las arreglará? Para lograrlo sería menester que se volviera inmortal, y no pudiéndolo ser se le ocurrido prohibirse asimismo pensar en ello.[105]

Heidegger nos llama la atención al hecho de que el hombre es el único ser que sabe que su existencia es temporal; la conciencia de la muerte como hecho irremediable de cada persona lo mantiene "despierto" en atención hacia el cuidado porque la responsabilidad nos refiere hacia el cuidado de la fragilidad de la vida. "El hombre debe entender que el gobierno que tiene sobre la naturaleza no debe ser un poder despótico; la naturaleza no es una despensa de la que el hombre pueda disponer. El cuidado no quiere decir únicamente el comportamiento del yo tomado en forma aislada, tampoco hace referencia limitada hacia los otros".[106] El cuidado es un *a priori* que debe anticipar toda decisión que el hombre deba tomar porque constituye una parte de su condición existencial de *homo* y *humus* y está formulada en una antigua fábula:

> El cuidado estaba cruzando el río y vio tierra arcillosa; tomo pensativo un trozo y comenzó a darle forma. Mientras recapacitaba sobre lo que había producido, intervino Júpiter. El cuidado le robó que le infundieron espíritu, a lo que aquel accedió con facilidad. Pero el cuidado quiso dar su nombre a la criatura producida, se lo prohibió Júpiter, urgiendo que se le debería dar su propio nombre. Estando el cuidado y Júpiter en disputa sobre el nombre, se alzó la tierra y quiso también que se pusiera su nombre porque ella había donado el cuerpo. Tomaron como juez a Saturno, que ecuánimemente pronunció esta sentencia: "Tú, Júpiter, porque has dado el espíritu, has de recibir el espíritu en su muerte; y tu tierra porque has aportado el cuerpo, recibirás el cuerpo. Ahora bien, como "el cuidado" ha formado por primera vez este ser, que sea él el que lo posea mientras viva.[107]

Heidegger nos advierte que esta concepción de la naturaleza humana estaba en la antigüedad, incluso hace una referencia a Séneca: "de las cuatro naturalezas que existen (árbol, animal, hombre, Dios) las dos últimas, que son las únicas dotadas de razón, se distinguen entre sí

[105] Pascal, Blaise. *Pensamientos*, Madrid, Editorial Valdemar, 2001, p. 112
[106] Heiddegger, M. *Op. Cit.,* p. 215
[107] *Ibíd.,* p. 219

en que Dios es inmortal y el hombre es mortal. El bien de uno lo realiza su naturaleza; el del otro, el del hombre, el cuidado.[108]

La "razón instrumental", que es la tecnología científica, no es suficiente por sí misma para realizar el bien del hombre, puesto que el hombre no es Dios. Por lo tanto, requiere también del cuidado, es decir de la prudencia, que es la principal virtud ética. El problema es que el hombre olvida con facilidad la fragilidad de la vida y con ello su condición humana, Pascal decía: "lo que más me asombra es ver que no estoy asombrado todo el mundo de su debilidad".[109] El éxito de la ciencia y la tecnología es en realidad la causa de que no quiera darse cuenta de su responsabilidad ante la vida y su fragilidad. Quizá nunca antes la humanidad ha necesitado tanto del cuidado de la utilización de los recursos naturales y en la degradación creciente del medio ambiente. El filósofo Hans Jonas, discípulo de Heidegger, señala que los desarrollos del poder técnico en función de este progreso han modificado las condiciones de existencia humana de un modo tan radical, que es necesario plantearse seriamente el problema ético de la responsabilidad científica. Aunque en ninguna época anterior careció el hombre de técnica, ninguna ética anterior se preguntaba tanto acerca de la actividad científica tecnológica ya que "la técnica era un dosificado tributo pagado a la necesidad, no el camino conducente a la meta elegida por la humanidad".[110] Pero hoy, la *techné* se ha transformado para la especie en un infinito impulso de ir hacia delante en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacía cosas más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios hombres se presenta como la realización de su destino. La tecnología condiciona todo lo que hacemos, influye, además, en nuestras decisiones y en nuestras relaciones con las cosas y con las demás personas. En nuestra sociedad globalizada con el desarrollo de sus poderosos medios de comunicación que rompen las distancias espaciales, podemos establecer relaciones de negocio en cualquier parte del mundo, de compras, incluso platicar con amigos lejanos y virtuales sin necesidad de salir de la casa. No obstante, al mismo tiempo, nos alejamos cada vez más de las relaciones concretas.

Nuestra civilización se convierte en una cápsula que nos aleja poco a poco de la naturaleza y de nuestros semejantes y nos encierra-paradójicamente-en nosotros mismos. Los videojuegos de las computadoras encierran al niño en una relación virtual y divertida con la máquina, en donde puede pasarse horas en un mundo irreal en el que adquiere pocas destrezas. Ni siquiera desarrolla su propia imaginación durante el juego, ya que la máquina se encarga de proporcionarla. Una de las formas fundamentales como el niño aprende es la imitación: "la imitación es una instinto fundamental, un hecho reducible de la naturaleza humana".[111] Es, también, una fuente de goce, de aprendizaje; de aquí surge el arte: una forma de imitación. Debido a eso, al niño le gusta pintar o jugar imitando a los demás como en el teatro, pero, además, es una forma muy importante de desarrollo de la imaginación. Cuando los videojuegos o la televisión sustituyen la espontaneidad y

[108] Séneca citado en Heidegger, *M. Íbid*., p. 220.
[109] Pascal, B. *Op. Cit*., p. 70.
[110] Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, p. 29.
[111] Cassirer, D. *Op. Cit*., p. 207.

creatividad de los juegos, entonces el niño ya no desarrolla estas facultades que son fundamentales para su desarrollo cognoscitivo y su socialización.

De hecho, la televisión, aunque une físicamente a la familia en el cuarto de tele, establece una barrera entre sus integrantes pues el programa atrae la atención de cada uno e interfiera en la conversación familiar. Antes el invento de la televisión, la familia se reunía alrededor de la chimenea del fogón de la cocina porque representaba la calidez, el amor y la hospitalidad[112] de sus miembros. En la Roma antigua la diosa Vesta era la diosa del fogón que significaba esta calidez y cordialidad de la familia.

Aristóteles decía que la familia es la forma más natural y primera de la comunidad humana. Es en ella[113] en donde el niño adquiere la primera educación y formación moral por parte de los padres; sin embargo, en la actualidad, la televisión, los videojuegos y la Internet compiten con los padres, es cuál es la religión en la educación de los hijos ya que no solo son un medio de entretenimiento, sino un medio formativo, puesto que les transmiten un ideal de ser felices que se reduce a mero hedonismo, sugerido por la idea de comodidad, diversión, sexo y bienestar, para lo cual lo único que se requiere es dinero, poder y prestigio. Éstos nuevos valores que les inculcan los medios compiten con los valores tradicionales fomentados por la escuela,[114] los padres y la religión, pero como los medios influyen en su educación informalmente (sugieren, mas no obliga necesariamente), son más eficaces que los agentes educadores formales. De hecho, se "disfrazan" de diversión, pero la educación no puede ser siempre divertida porque entonces pierde seriedad, y con la falta de seriedad, se adormece la angustia, se pierde la responsabilidad del cuidado, y se forma un carácter narcisista cuya principal característica es su falta de conciencia.

En la novela *Fahrenheit 451* Montag le pregunta su esposa Mildred: "¿cuánto tiempo hace que no has tenido una verdadera preocupación por algo importante, por algo real?". La relación entre ellos es superficial Montag habla poco con ella y sus charlas son superficiales. Después de diez años de matrimonio, ni siquiera se acordaba en donde se habían conocido ("¡Qué curioso!, ¡qué curioso no acordarse de donde o cuando se conoció al marido o a la mujer!"). Montag no

[112] LA palabra hogar es sinónimo de horno o fuego; dice el doctor Llano con respecto a esto: "Es muy significativo que en la lengua castellana encontremos el mismo término para expresar el sitio acogedor habitable por la familia y el sitio donde se enciende el fuego de la cocina. Ambos sentidos de la palabra hogar no se han asociado con ella de forma casual o equívoca, sino por una afortunada metáfora. El hogar, como el fogón, es algo que por naturaleza irradia, al tiempo que atrae (Llano, Carlos. *El pen la empresa*, México, McGraw-Hill, 1994, p. 56.

[113] Dice Enrique Alducin Abitia que en la sociedad tradicional, al menos en teoría, tenemos en orden de prelación, la familia, la escuela, la iglesia, el medio ambiente y los medios masivos. En la moderna disminuye la influencia de la familia y la Iglesia y se incrementa la de los medios masivos, escuela y medio ambiente (Alducin Abitia, Enrique, *Los valores de los mexicanos*, México, Fomento Cultural Banamex, p.134)

[114] El problema, advierte Sartori, es que el niño es una esponja que registra y absorbe de manera indiscriminada todo lo que ve (ya que no posee aún capacidad de discriminación). Por el contrario, desde otro punto de vista, el niño formado en la imagen se reduce a un hombre que no lee y, por lo tanto, la mayoría de las veces, es un ser reblandecido por la televisión, adicto de por vida a los videojuegos (Sartori, G. *Op. Cit*., p. 37)

odia a su mujer, aunque tampoco la quiere, sencillamente le es indiferente, no le importa lo que le pueda ocurrir a ella; no obstante, esta relación de indiferencia entre ambos lo deprime:

> Y recordó haber pensado entonces, que si ella moría, estaba seguro de que no había de llorar. Porque sería la muerte de una desconocida. Un rostro visto en la calle, una imagen del periódico; y, de repente le resultó todo tan triste que había empezado a llorar, no por la muerte, sino al pensar que no lloraría cuando Mildred muriera, un absurdo hombre vacío junto una mujer vacía.[115]

Sartori menciona que los Estados Unidos la sesión televisiva de los núcleos familiares ha crecido de tres horas al día y 1954, a más de siete horas al día a partir de 1994; esto significa que después del trabajo no queda tiempo para nada más.[116] Entre trabajo con comida y trayecto de regreso a casa la jornada estaría completa, no hay tiempo para platicar con nuestros seres queridos. De ese modo transcurren los días, los meses y los años en donde los programas de televisión sustituyen las relaciones personales. Así "conocemos mejor" la vida, los problemas íntimos y las preocupaciones personales de los artistas de los programas favoritos, que los problemas personales de nuestros extraños familiares con las que convivimos en el mismo techo como la novela de Bradbury. Los divorcios aumentan cada día más en una sociedad que carece de capacidad para el amor. Bloom nos dice: "las personas pueden continuar viviendo mientras se relacionan con seres queridos fallecidos, pero no pueden continuar relacionándose con un ser querido viviente ya que no ama ni desea ser amado".[117]

Quizá uno de los problemas principales en los países desarrollados sea la ruptura del vínculo familiar.

La descomposición del vínculo familiar quizá sea uno de los problemas principales en los países desarrollados. Junto con la familia, el amor entre el hombre y la mujer se extingue y queda solamente (de esa relación que en épocas anteriores y en el sentido de la vida) la sexualidad, pero una sexualidad muy cómoda: sin compromiso, como las relaciones de los personajes en la novela de Aldous Huxley, en donde están prohibidas las relaciones duraderas:

-Bueno, al fin y al cabo-protesto Lenina-solo hace cuatro meses que salgo con Henry.

- ¡Solo cuatro meses! Y lo que es peor, -prosiguió Fanny, señalándole con el dedo acusador - es que en todo ese tiempo no habido nadie más, excepto Henry ¿verdad? - Lenina se sonrojo violentamente; pero sus ojos y el mismo tono de voz siguieron desafiando a su amiga.

—No, nadie más-contestó, casi con truculencia— Y no veo porque debería haber habido alguien más.

[115] Bradbury, R. *Op. Cit*., p. 53.
[116] Sartori, G. *Op. Cit*., p. 51.
[117] Bloom, A. *Op. Cit*., p. 121.

— ¡Vaya! La niña no ve por qué— repitió Fany como dirigiéndose a un invisible oyente situado detrás del hombro izquierdo de Lenin. Luego, cambiando bruscamente de tono añadió - En serio. La verdad es que deberías andar con cuidado. Está muy mal eso de seguir así con un mismo hombre… Sabes muy bien que el director de incubación y condicionamiento se opone firmemente a todo lo que sea demasiado intenso y prolongado…[118]

Cuando la sexualidad sin compromiso reemplaza al amor, las separaciones entre las nuevas generaciones ya no son tan dolorosas, incluso ahora se dice que "se acabó la química", pues el amor se ha convertido en un simple y placentero intercambio de fluidos. El profesor Allan Bloom no deja de asombrarse de las relaciones "amorosas" de sus estudiantes: "Cuando veo una pareja de jóvenes que han vivido juntos durante todos sus años en la universidad, separarse con un apretón de manos y entrar en la vida, me quedo sin habla".[119] En nuestra sociedad atomizada, lo que nos reserva el mundo del futuro es "una soledad electrónica".[120]

De acuerdo con la tesis de Viktor Frankl, psiquiatra humanista fundador de la logoterapia, en la actualidad las neurosis ya no tienen como en la época de Freud una represión de la libido, sino una frustración existencial que se caracteriza por falta de sentido, acompañado por un sentimiento de vacío al que él llama: "neurosis noógenas".[121] Según Frankl, el sentido de la vida es algo que se descubre por medio de la vocación, es decir, de la llamada a la realización de una misión de algo que se tiene que cumplir, y que implica un esfuerzo y una superación del egoísmo porque se encamina hacia otro ser humano, a cuyo encuentro vamos con amor, y que en la medida que lo cumplimos nos realizaos como personas.[122] El sentido es aquello que nuestra sociedad de consumo no puede resolvernos, ya que es algo personal, y "la sociedad de la opulencia sólo satisface necesidades y deseos, pero no la voluntad de sentido".[123] Para Frankl la persona puede encontrar sentido incluso en el sufrimiento. Un sufrimiento sin sentido es masoquismo, más cuando el sufrimiento es inevitable la persona puede aún descubrir un sentido. Cuando lo descubre se transforma a sí misma. Frankl nos presenta el ejemplo de un joven que a consecuencia de un accidente quedó paralítico de las cuatro extremidades, podía escribir a máquina sosteniendo un lápiz entre los dientes; decía que el accidente le había roto la cerviz, pero no la voluntad. Estudió logoterapia para ayudar a otras personas, que como él habían sufrido un accidente parecido, a encontrar sentido. "Estoy convencido de que mi invalidez va a ser de i un consejero especialmente comprensivo. Sé, que sin sufrimiento, habría sido imposible la grandeza que he conseguido.[124]

Incluso ante el hecho inevitable de la muerte lo que verdaderamente importa, dice Frankl es que exista algo que podamos abandonar, algo que podamos dejar tras nosotros en el mundo,

[118] Huxley, A. *Op. Cit*., p. 47.
[119] Bloom, A. *Op. Cit*., p. 127.
[120] Sartori, G. *Op. Cit*., p. 129.
[121] Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona. Herder, 1990, p.53.
[122] *Ibíd.,* p. 17.
[123] *Ibíd.,* p. 35.
[124] Frankl, Viktor. *El hombre doliente*, Barcelona, Herder, 1994, p.73.

que constituya la realización de nuestro sentido y de nosotros mismos antes de que llegue ese día en que nuestro tiempo se habrá consumado.[125]

Pero cuando la persona no encuentra sentido, se refugia en las drogas (en la novela de Huxley se habla de una droga perfecta y legal que es el soma) o en la diversión, cuya función es adormecerla conciencia para que no se percate de su desesperación. La desesperación es el infierno de un estado de ánimo vacío en el que la persona entra en depresión porque se da cuenta de que su vida está vacía. Fromm dice que si queremos definir la felicidad con su contrario, debemos definirla no en contraste con la tristeza, sino con la depresión. [126]

En la novela de Aldous Huxley, la colectividad, la tecnología y la televisión se hacen cargo de la soledad de los moribundos que no son llorados por nadie. Se procura crearles una atmósfera tan agradable como sea posible.

> Era una vasta sala pintada de amarillo y brillante iluminada por el sol, que contenía una veintena de camas, todas ellas ocupadas. Linda agonizaba en buena compañía y con todos los adelantos modernos. El aire se hallaba constantemente agitado por alegres melodías sintéticas. A los pies de la cama, de cara a su moribundo ocupante, había un aparato de televisión. La televisión funcionaba como un grifo abierto, desde la mañana hasta la noche.[127]

La televisión es una excelente forma de adormecer la conciencia de los enfermos terminales, lo importante es que no se percaten de lo que les sucede y distraer su angustia.

La industria de la cultura contribuye a la formación de la personalidad narcisista en la que se debe ser feliz y en la que todo dolor es sinónimo de fracaso; por eso se tiene que evitar el amor, porque e amor implica cuidado por aquella persona que se ama y el cuidado implica desvelos, responsabilidad y compromiso. En el verdadero amor está implícito el sufrimiento y el sacrificio, ya que amar es buscar el bien del otro, aceptar su fragilidad como persona al preocuparnos por todo lo que le suceda; de hecho, *la palabra cuidado viene de cura*, esto significa que hay que curarlo cuando está enfermo y enfrentar el hecho irremediable de la muerte. “Dado que la muerte nos enfrenta con el hecho inevitable de que o bien nosotros moriremos antes que nuestros seres

---

[125] Frankl, Viktor. *La presencia ignorada de Dios,* Barcelona, Herder, 1991

[126] Depresión es el término moderno para expresar lo que antiguamente se conocía con el nombre de melancolía: *melán khole* en griego, en latín *atra bilis*, bilis negra, el sentimiento se siente en el hígado, y en la antigüedad se relacionaba con los colores; si el entusiasmo, la tristeza, tienen su color propio, la bilis negra es la ausencia de color, la melancolía significa que la persona ya no siente ni se interesa por nada, según Fromm: “Es la incapacidad para sentir, es la sensación de estar muerto, aunque esté vivo nuestro cuerpo” (Fromm, Eric. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 170) Podríamos decir que es el dolor de tener que soportar el cuerpo vivo, cuando el espíritu está muerto, Fromm dice que no hay palabras para describir tal infierno ya que el dolor moral es infinitamente superior al dolor físico,

[127] Huxley, A. *Op. Cit*., p. 159.

amados o ellos ante que nosotros, podemos reducir el dolor si endurecemos nuestros corazones y negamos nuestros sentimientos.[128]

Por lo tanto, el cuidado y la responsabilidad es un modo de ser opuesto a la personalidad narcisista, pues es la aceptación del ser humano mientras que el narcisista no se acepta como es, sino en función de una imagen que crea de sí mismo como ideal. Nos dice Lowen: "La imagen narcisista se forma en parte como una compensación respecto de una imagen inaceptable del yo y en parte como una defensa de sentimientos intolerables".[129] Estos sentimientos intolerables son precisamente los que nos hacen humanos, como la compasión, la ternura, la amistad desinteresada, la caridad, pero que la personalidad narcisista los percibe como debilidad, ya que el narcisista lo que busca es el poder, puesto que piensa que éste es el ideal de ser mejor persona. "Somos los únicos animales que niegan sus sentimientos para adquirir poder; a este respecto hemos ido en contra de nuestra naturaleza.[130] Los artistas, los modelos, y los deportistas son los arquetipos a los que los jóvenes aspiran como forma de vida ideal: vestir, tener lo que ellos tienen, ser como ellos (jóvenes, famosos, bellos, ricos y poderosos) (aunque no todos ellos son narcisistas, todos están en el ámbito en donde se le otorga mayor importancia a la imagen). No obstante, son también los que menos estabilidad emocional tienen: son comunes los divorcios entre los artistas, así como el alcoholismo y la drogadicción. "En el mismo grado en que la cultura occidental contemporánea fomenta el narcisismo, en ese mismo grado es una cultura cuyo motor y cuya obsesión es el poder.[131]

La importancia excesiva que los narcisistas le conceden a la imagen es una consecuencia de su único interés por seducir y controlar para logar el éxito de la misma manera que en la industria de la cultura lo importante es el *rating*. El programa de *Big Brother* es un ejemplo claro de la "dictadura" del *rating*: es deprimente que lo simple, lo obsceno y las charlas superficiales con un lenguaje pobre y vulgar se nos imponga como las más original, lo máximo y lo que está de moda. Para la generación de *Big Brother* los ideales son fama fugaz, dinero fácil y diversión

[128] Fromm, E., *Psicoanálisis…*, *op. Cit.,* p. 170.

[129] Lowen, Alexander, *Narcisismo o la negación del ser*, México, Pax, 1991, p. 52. Sin embargo, el exceso del cuidado que es la sobre protección de los hijos puede también formar una personalidad narcisista. El narcisismo es un exceso de cuidado en la imagen de uno mismo, con el olvido del verdadero yo, da origen a la vanidad y la presunción. Lowen nos dice que, de acuerdo con la mitología griega, Narciso era un atractivo joven de Tespia de quien se enamoró la ninfa Eco, Eco había sido privada del hablar por Hera, la esposa de Zeus, y solo podía repetir las últimas sílabas de las palabras que escuchaba. Incapaz d expresar su amor por Narciso, fue desdeñada por él y murió con el corazón destrozado. Entonces los dioses castigaron a Narciso por la dureza con la que trató a Eco y lo hicieron enamorarse de su propia imagen. El adivino Tiresias había predicho que Narciso viviría en tanto que no se viera a sí mismo. Un día, inclinado sobre las limpias aguas de una fuente, Narciso vio su reflejo en el agua. Se enamoró apasionadamente de su imagen y ya no quiso irse de ese lugar. Allí languideció hasta morir y se transformó en una flor: el narciso. Es significativo- advierte Lowen- que se enamorar de su imagen después de rechazar el amor de Eco, pues al rechazar a Eco, rechazó su propia coz; esa voz esa su yo interno, es decir, su conciencia. El vocablo latino persona designaba la máscara para dar resonancia a la vox, mediante la cual podía conocerse a la persona. Según esta interpretación, Narciso negó su ser interno a favor de su apariencia. Y esto es una actividad característica de los narcisistas (cfr. Lowen, A. *Ibid.,* p.35)

[130] *Ibid.,* p.157

[131] *Ibid.,* p.82

estúpida. Se comenta que lo más interesante del programa es que muestra la realidad, pero la mayoría de los programas de *reality show* están manipulados y, por lo tanto, son engañosos; las imágenes pueden ser manipuladas. La televisión puede ser engañosa incluso como medio informativo, los reportajes pueden ser manipuladores y falsos. William Randolph Hearst, el magnate de la prensa norteamericana que sirvió de modelo al Ciudadano Kane de Orson Welles, tenía la costumbre de decir a sus periodistas: "No dejéis nunca que la verdad os prive de una buena historia.[132]

Del mismo modo que los anuncios publicitarios cuyas imágenes de los productos nos venden virtudes, es decir, no nos venden jabón sino belleza, no un automóvil , sino prestigio,[133] así los narcisistas, con su seductora imagen, aparentemente nos "venden" amabilidad, confianza y honestidad, cuando en realidad lo que persiguen es el poder que les brinda la imagen para manipular. Por lo tanto, siempre mienten. Sin embargo, la tragedia de los narcisistas consiste en que, en un plano muy profundo, se desesperan por amar y que los amen, mas no pueden expresar esos sentimientos, o no se atreven a expresarlos porque les provoca mucho dolor tomar conciencia de su humanidad. Prefieren vivir con el ideal de que si son perfecto la gente tiene que quererlos, pero no se dan cuenta de que es imposible convivir con una persona que se cree perfecta; por lo que sus relaciones de pareja no son duraderas, cambian el amor por el sexo.[134] Sienten pavor de envejecer o, más bien, a verse viejos. La importancia de verse joven y bello radica en el culto a la juventud y el desprecio a la vejez en una cultura que olvida cada vez más los valores de la tradición. En la novela de Huxley nadie envejece; o mejor aún, nadie se ve viejo: "Todos aquellos sexagenarios moribundos tenían el aspecto de jovencitos".[135] La imagen es tan indispensable para ellos que si hacen ejercicios es para verse bien, no porque les interés mucho su salud. De hecho, no se preocupan por ellos mismos, puesto que no se aman.

Los narcisistas se valen de su imagen seductora para proyectar amabilidad y sugerir confianza y honestidad, escondiendo su verdadera intención de manipular.

La idea de autosuficiencia individual en la búsqueda del éxito y el prestigio los hace sentirse especiales. Es verdad que cada persona es única, pero las personas que nos son narcisistas admiten que tener ciertos tales no las vuelve especiales, ya que están conscientes de sus limitaciones humanas y reconocer que otras personas tienen talentos y virtudes que ellas no posees. Pero los narcisistas, al sentirse especiales se sienten superiores y no están conscientes de que utilizan a los demás para sus fines. Creerse perfecto los hace ser muy superficiales; como son "perfectos", no admiten críticas ni ayuda de nadie, con lo que, en forma paradójica, pierden la oportunidad de mejorar como personas, encerrándose en su mundo de soledad en donde se siente incomprendidos en su "genialidad", cuando su mentalidad es extremadamente pobre

[132] Ramonet, Ignacio. *La golosina visual*, Madrid, Editorial Debate, 2000, p.25.
[133] *Ibid.,* p.85.
[134] Lowen señala que el seductor y el violador tienen en común ser incapaces de relacionarse con las mujeres como personas; para ambos, las mujeres son objetos de placer y se relacionan con ellas por medio del poder de la seducción el primero y por la violencia el segundo.
[135] Huxley, A. *Ibid.,* p.161.

debido a que sólo perciben de la realidad lo que concierne a sus interese. Como son incapaces de comprender en ´si mismo sus necesidades humanas de respeto y dignidad, únicamente perciben a sus semejantes desde una perspectiva utilitaria.

> Solo con esta base podemos explicar la conducta cruel de algunos narcisistas, como los administradores, que manejan sin remordimientos a sus empleados y crean un reino de terror por su indiferencia a la sensibilidad de su personal y por sus despidos indiscriminados sin tomar en consideración los sentimientos de la gente. Por supuesto que ellos mismo se tratan con la misma dureza. Sus metas de poder y éxito exigen un sacrificio igual de su propia sensibilidad y sentimientos. Estos administradores se consideran generales de una guerra en que el éxito empresarial representa la victoria. Con tal imagen de sí mismo, no les queda sino trata a su subordinado como si fueran soldados prescindibles por su esfuerzo por ganar.[136]

Esas ideas de perfección de efectividad en los resultados, como lo único que importa en las instituciones y sociedad humanas, con el olvido de la persona, son muy semejantes a las que condujeron en el siglo XX a la humanidad a la terrible experiencia de los regímenes totalitarios con sus atrocidades.

> Hay solo algo que parece discernible, podemos decir que el mal radica ha emergido en relación de un sistema en el que todos los hombres se han tomado igualmente superfluos. Los manipuladores de este sistema creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás, y los asesinos solitarios son los más peligrosos de todos porque no se preocupan de que ellos mismos resulten vivo o muertos, si incluso vivieron o nunca nacieron. El peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, constantemente se turnan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en término utilitarios.[137]

El horror de la novela de Huxley es que las personas no solamente son prescindibles, sino que además toda su existencia, desde antes de su nacimiento y hasta su muerte, está predeterminada por la utilidad social:

> El P_2O_5 antes se perdía cada vez que había una cremación. Actualmente se recupera más del noventa y ocho por ciento del mismo. Más de kilo y medio por cadáver de adulto. En total caso cuatrocientas toneladas de fósforos anuales, solo en Inglaterra. – Henry hablaba con orgullo, gozando de aquel triunfo como si

[136] Lowen, A. *Op. Cit., p.53.*
[137] Arendt, H. 1973, p. 557

> hubiese sido suyo--. Es estupendo pensar que podemos seguir socialmente útiles aún después de muertos. Que ayudamos al crecimiento de las plantas.[138]

La educación moral, "que nunca en ningún caso deber ser racional", está controlada totalmente por el estado, y se da a través de la hipnopedia y condicionamiento sugestivo como en la televisión.[139]

> Hasta que, al fin, la mente del niño se trasforma en esas sugestiones, la suma de esas sugestiones es la mente del niño, sino también la del adulto, a lo largo de toda su vida. A mente que juzga, que desea, que decide, formada por esas sugestiones ¡y esas sugestiones son nuestras sugestiones! ¡sugestiones del Estado![140]

Por ello, los individuos ya no tienen importancia, pues son hechos en serie como cualquier instrumento. No piensas por sí mismos, son manipulados por el Estado como robots; ya no tienen dignidad y pueden ser sustituidos: "Al fin y al cabo qué es un individuo –Con amplio ademán señaló las hileras de microscopios, los tubos de ensayo, las incubadoras--. Podemos fabricar otro nuevo con la mayor facilidad; también como queramos"[141]

En la novela de Bradbury el individuo tampoco importa, su vida carece de sentido una vez muerto, debe pasar al olvido al igual que los libros, el pasado deber ser olvidado y purificado:

> Cinco minutos después de la muerte de una persona, está en camino hacia la gran chimenea; los incineradores son abastecidos por los helicópteros de todo el país. Diez minutos después de la de la muerte, un hombre es una nube de polvo negro. No sutilicemos con recuerdos acerca de los individuos. Olvidémoslo. Quemémoslo todo, absolutamente todo. El fuego es brillante y limpio. [142]

---

[138] Huxley, A. *Op. cit.,* p.71.

[139] La televisión tiene ciertos efectos hipnóticos y es un excelente tranquilizante que induce al sueño; prueba de ello es que la gran mayoría de los modelos se pueden programar para apagarse de modo automático. Cuando la educación moral deja de ser reflexiva, a la persona le ocurre lo mismo que aquellos pacientes sufren de afasia. Nos Cassirer advierte: "que, aunque pueden cumplir con las tareas de la vida diaria y trabajo rutinarios, ya no pueden resolver problemas teóricos, porque ya no son capaces de pensar con conceptos o categorías generales, habiendo desaparecido su captación de universales, se aferran a hechos inmediatos, a situaciones concretas".
No podemos reflexionar por la falta del lenguaje, abstracto trae como consecuencia la docilidad de la conducta, la persona educada únicamente en hipnopedia y condicionamiento sugestivo, mediante imágenes, pierde su capacidad de reflexionar y con ello: "Se encontrará confinada dentro de los límites de sus necesidades biológicas y de sus intereses prácticos, sin acceso al mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia" (Cassirer E. *Op. cit,* p. 70)

[140] Huxley, A. *Op. Cit*., p. 38.

[141] *Ibid.,* p.123.

[142] Bradbury, R. *Op. Cit*., p. 69.

El fuego es " brillante y limpio ", su función es purificar, por eso los nazis[143] también lo utilizaron que mandó a todos aquellos libros sospechosos de tener alguna ideología que no estuviera de acuerdo con la nueva misión propuesta por Hitler. Su nueva misión de hacer de Alemania el centro de la cultura europea y el eje hegemónico del mundo proponía " purificar " Alemania no sólo de ideologías extrañas, sino de todas aquellas personas débiles e indeseables como homosexuales, gitanos, rosas; pero, sobre todo, del pueblo judío, el cual se convierte en el principal enemigo que Alemania había de aniquilar. Esa fue la solución final propuesta por Hitler, fue el holocausto, palabra que significa "todo quemado".

El 11 de mayo de 1960 Otto Adolf Eichmann, ex teniente coronel de la S. S, fue detenido en un suburbio de Buenos Aires y trasladado a Jerusalén. El 11 de abril de 1961 compareció ante el distrito de Jerusalén acusado, junto con otras personas, de quince delitos, entre ellos crímenes contra la humanidad. Eichmann provenía de la clase media alemana y no se sentía culpable por haber llevado a las cámaras de gas a millones de judíos, pues consideraba que cumplía órdenes, que él era un buen ciudadano.[144] Su administración era " eficaz " ya que la" producción de cadáveres " había aumentado en forma considerable (podrían matar hasta 90 000 personas en 24 horas) con el uso de las cámaras de gas (en lugar de fusilamientos); procuraba hacer un trabajo limpio y evitar sufrimientos[145] innecesarios. Cuando le preguntaron si odiaba a los judíos, contestó que no, que no los odiaba. Parecía una persona normal, buen padre y excelente esposo. Sentía su trabajo como una pesada carga, en ocasiones hasta aburrida, tenía que cumplir. No era entonces sádico, pero era un individuo exageradamente insensible y sin conciencia. Todo su lenguaje se reducía al burocrático y estaba construido con clisés. Siempre dijo lo mismo, expresado con las mismas palabras.

---

[143] El 10 de mayo de 1933 se llevó a cabo en Alemania una quema de libros de autores izquierdistas, judíos y todos aquellos autores que no estaban de acuerdo con la ideología nazi." fue precedida por Goebbels, ministro de Educación y propaganda, y simbolizo el intento de los nazis de purgar las mentes alemanas de todos los puntos de vista distintos al suyo" (Fulbrook,Mary. Historia de Alemania. Inglaterra, Cambridge University Press, 1955, p.254)

[144] Arendt nos relata que cuando se le preguntó si tenía una ética o código moral contexto que el de Kant. Eichmann de una definición aproximadamente correcta del imperativo categórico:" que el principio de mi voluntad debe ser tal que pueda de venir el principio de las leyes generales "(Arendt, Hannah Eichmann en Jerusalén, Barcelona. Editorial Lumen,1999, p. 207) Lo que Eichmann nos explico es que Hans Frank había hecho una interpretación del imperativo apropiado a un régimen que había legalizado a los crímenes y los había convertido en obligación y que quizás Eichmann conociera: “compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos" para Kant cada hombre es legislador de sí mismo:" ten el valor de servirte de tu propia razón: He aquí el tema de la Ilustración " (Kant, Emmanuel. Filosofía de la historia, Buenos Aires, Nova, 1994, p.25) precisamente lo contrario a la interpretación manipuladora del régimen. Eichmann siempre había actuado funcionalmente en su obediencia al Führer, incluso contra sus preferencias particulares y sentimentales.

[145] De acuerdo con Arendt, las primeras cámaras de gas fueron construidas en 1939 para cumplir con el decreto de Hitler según el cual se debía conceder a los enfermos incurables una muerte sin dolor; el decreto hacía referencia también a los enfermos mentales y entre 1939 y 1941 alrededor de 50 mil alemanes fueron muertos mediante el gas y tenía las mismas engañosas apariencias (de duchas y cuartos de baño) que en Auschwitz.

> Cuando más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar; particularmente, para pensar desde el punto vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende, contra la realidad como tal. [146]

Estos crímenes contra la humanidad llevados a cabo por la burocracia de Hitler no son comprensibles, por eso Arendt expresa que no se puede perdonar ni castigar en personas que carecen en absoluto de conciencia; se perdona a una persona cuando hay un verdadero arrepentimiento; pero en ellos, ¿cómo puede haber arrepentimiento si carecen de conciencia, si no son capaces de reflexionar sobre sus actos? Estos sujetos narcisistas de la clase media que se distinguen por su banalidad, son peligrosos debido a su frialdad extrema. Por ello dice Kierkegaard: " esa es la profunda contradicción que se da en lo demoníaco; y desde muchos aspectos, existe infinitamente mayor bondad en lo demoníaco que la que pueda ver en las personas tribales".[147]

Para Huxley, la dictadura de Hitler fue la primera con medios masivos tecnológicos como la radio. Logró que ochenta millones de personas fueron privadas del pensamiento independiente.[148] La disminución progresiva del precio de los aparatos de radio provocó que aumentará el número de personas que podían adquirirlo: de cuatro millones a 16 millones entre 1933 y 1944. Asimismo, había altavoces en lugares públicos.[149] El principal objetivo de los totalitarismos es apoderarse de la conciencia moral de cada individuo con el propósito de manipular a las masas como si fueran un solo hombre. Hitler despreciaba las masas; sin embargo, sabía muy bien cómo manipularlas. Sabía muy bien que las personas reunidas en multitudes no actúan en forma coherente. Un individuo perdido en una multitud se comporta de manera irracional. Según Huxley es víctima del "envenenamiento del rebaño". [150]

El conocimiento de la historia nos ha demostrado que las democracias son frágiles y que su cuidado está en función de que cada individuo, de que cada persona piense por sí misma, este debe ser el fundamento de toda educación; la lectura de alta cultura es una manera excelente de reflexionar acerca de nuestra problemática humana. Cada estudiante que se preocupe por sí mismo y por el futuro de su país en un mundo cada vez más complejo debe ser responsable de formarse en este tipo de lectura: "Leer es una actividad privada, no colectiva. El escritor habla únicamente a individuos, instalados a solas, en un estado de sobriedad normal".[151]

La comunicación en masa es un poder que puede emplearse para propagar y fundamentar la democracia, pero mal utilizado se puede convertir en una de las armas más poderosos para

[146] Arendt, H. *Eichman*…, p.80.
[147] Kierkegaard, S. *Temor*…, p. 176
[148] Huxley, Aldous. *Nueva visita a Un mundo feliz*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 416
[149] Burleigh, Michael. *El tercer Reich. Una nueva historia,* Madrid, Taurus, 2002, p. 239
[150] Huxley, Aldous. *Nueva visita…, op. cit.,* p.419
[151] *Ibid.,* p.420.

manipular y controlar el juicio mora de una sociedad que se cree libre porque no entiende lo que significa la libertad. El principal objetivo del control totalitario es lograr que las personas amen su esclavitud. Esa sería la dictadura perfecta, nos advierte Huxley; no obstante, sus métodos todavía no eran eficaces en la época en que publicó Un *mundo feliz*. Sin embargo, en 1958 escribió:" Veintisiete años después, en este tercer cuarto del siglo XX de la era de Cristo y mucho antes de que termine el siglo 1 d.f.,[152] me siento mucho menos optimista que cuando escribía *Un mundo feliz*. Las profecías que hice en 1931 se están haciendo realidad mucho más pronto de lo que pensé". [153]

Huxley murió de cáncer el 22 de noviembre de 1963, el mismo día del asesinato del presidente Kennedy; la pregunta 41 años de su muerte sería: ¿Qué pensaría el autor si viera ahora la semejanza de los personajes de su novela con el mundo de principios del Siglo XXI?

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA.

Bloom, Allan. *El cierre de la mente moderna.*

> Recomiendo este libro para el tema de la formación crítica en la universidad. Bloom es profesor del pensamiento social en la universidad de Chicago; su tesis principal es que la educación superior en Estados Unidos no consigue despertar la importancia del autoconocimiento de uno mismo, qué es la base del interés por el desarrollo humano de cada persona. Esta deficiencia fundamental de la educación ha generado que la juventud actual carezca de una conciencia histórica, una enorme indiferencia por alta cultura y viva en un presente empobrecido por la falta de ideales. Bloom nos expone como el carácter democrático estadounidense ha asimilado las distintas corrientes de la filosofía moderna europea, tales como el nihilismo, el existencialismo y el relativismo. El resultado es la indiferencia, la superficialidad y la falta de compromiso en todas sus relaciones sociales; a eso, para Bloom es muy preocupante porque significa el " olvidó del ser ". Es una obra muy recomendable si se pretende profundizar en la crisis de la educación superior y la trascendencia de la filosofía en todos los aspectos de la cultura.

Bradbury, Ray, *Farenheit 451* y A. Huxley, *El mundo feliz y la Nueva visita a un mundo feliz*.

> Con respecto de la influencia de los medios en la formación del carácter, se recomienda la lectura las dos novelas analizadas en el ensayo; fahrenheit 451 de Ray bradbury y el mundo feliz de A. Huxley. Asimismo, la nueva visita a un mundo

[152] En la novela de *Un mundo* feliz, 1d.f. Significa la era después de Ford, porque fue el primero en hacer automóviles en serie, significa, pues, una era de absoluto control y organización en toda la sociedad en donde el desordenado mundo del liberalismo pasa a ser el excesivamente ordenado mundo feliz. Un mundo en donde la perfecta eficiencia no deja sitio para la libertad o iniciativa personal.
[153] Huxley, Aldous. *Nueva visita…, op. cit.,* p.391

feliz qué Huxley escribió en 1958 en la que el autor descubrió con horror que su novela escrita 20 años antes se estaba acercando cada vez más peligrosamente a la realidad; sus comentarios acerca de la relevancia de la lectura como un antídoto contra la influencia masificadora de los medios son excelentes.

Cruz, Rivero, Juan Wolfgang. *Modernidad e Industria de la cultura*.

Sobre el tema de la cultura de masas se encuentra este libro, en donde el auto, tomando como punto de partida de la reflexión de los filósofos de Frankfurt en lo que se refiere al tema de la industria de la cultura, contesta la pregunta: ¿Cuál es el significado que la escuela de Frankfurt otorga a lo que considera la transformación de la dimensión de la cultura desde la lógica de la industrialización mercantilizada en un proyecto de mundo que se autonombra moderno? Al responder la pregunta desde la perspectiva de la filosofía crítica, el profesor Juan nos presenta a las críticas de Walter Benjamín, Herbert Marcase y Max Horkheimer, decir los personajes más conocidos de la primera generación de la famosa escuela.

Frankl, Victor. *Ante el vacío existencial.*

Victor Frankl nos develará como la falta de sentido en la persona produce una enfermedad del espíritu que se manifiesta en lo que el autor nos llama neurosis noógena, que es una frustración existencial que caracteriza a nuestra época. Para el doctor Frankl, ya no estamos en los tiempos de Freud en los que el paciente sufría por frustración sexual. Es rara la persona que manifiesta represiones sexuales; más bien, paradójicamente; las personas que más sexo y éxito tienen pueden expresar un sentimiento de vacío existencial. El autor analiza en forma crítica a algunos autores clásicos de la psicoterapia resaltando en ellos el olvido de la dimensión humana. Nos describe cómo la logoterapia siempre respeta la libertad de los pacientes, al proponer que el método ayuda a la persona encontrar su sentido, pero nunca se lo impone, ya que cada persona lo debe descubrir por ella misma.

Lowen, Alexander. *Narcisismo o la negación de nuestro verdadero ser.*

En lo que se refiere al tema de la formación del carácter social, sobre todo en la formación de la personalidad narcisista, se puede consultar este libro. Es un texto excelente debido a la profundidad con que desarrolla el hecho. El doctor Lowen nos explican cuáles son las diferentes causas que llevan a desarrollar la personalidad narcisista. En su mensaje nos aclara las constantes expresiones simbólicas de nuestra cultura fundamentada en el poder, la manipulación y el control, que además presupone a estos "valores" como fines que se justifican por sí mismos y que conllevan al desarrollo de una personalidad que es claramente contradictoria a la naturaleza humana.

Sartori, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida*.

> El libro de Giovanni Sartori aborda el mismo tema, pero se refiere en especial a los efectos de la televisión. Su tesis central es la conversión del niño natural que se guía por el asombro en video-niño controlado por las imágenes. En otras palabras: su advertencia es que los efectos educativos de la televisión producen una nueva forma de paideia: el *homo videns*, que ha perdido la Facultad de la abstracción por la falta de lectura, y qué, por lo tanto, puede manipularse con fácil. La obra está escrita en un lenguaje claro y preciso, que nos invita a la reflexión sobre la trascendencia de la educación y la responsabilidad de los medios de comunicación.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Poética*, Venezuela, Monte Ávila, 1998.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, México, Planeta de Agostini, 1994.

----------. *Eichmann en Jerusalén,* Barcelona, Editorial Lumen, 1999.

Alducin Abitia, Enrique. *Los valores de los mexicanos,* México, Fomento Cultural Banamex, 1989.

Bloom, Allan. *El cierre de la mente moderna,* Barcelona, Paza y Janés; 1989.

Bradbury, Ray. *Farenheit 451,* Barcelona, Plaza y Janés, 2003

Basave, Agustín. *Filosofía del hombre*, México, EspasaCalpe, 1990

Burleigh, Michale. *El tercer Reich. Una nueva historia,* Madrid, Taurus, 2002.

CruzRivero, J. W. *Modernidad e industria de la cultura*, México, Plaza y Valdés, 1999.

SEGUNDA PARTE. DEBATES DE ÉTICA CONTEMPORÁNEA

6.- Ética y derechos humanos
7.- Discriminación y tolerancia
8.- Ética y cultura: importancia de la racionalidad hermenéutica
9.- Ética y desarrollo
10.- Ética en la ciencia
11.-Complejidad social y corrupción
12.- El conocimiento que viene: la bioética

CAPÍTULO 6 ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS

Alberto Hernández Baqueiro

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, a fin de que está declara, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes, a fin de que los actos del poder legislativo y del poder, al poder cotejar sea cada instante con la finalidad de toda institución, sean más respetados y para que las reclamaciones de los ciudadanos, en adelante fundadas en principio simples e indiscutible, redunden siempre en beneficio del mantenimiento de la Constitución y de la felicidad de todos.

Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, 26 de agosto de 1789.

Un modo sencillo de describir la ética es el siguiente: La búsqueda racional del buen vivir. Los contenidos éticos, llámense bienes o valores, son propuestas acerca de lo que significa vivir humanamente bien. Los Derechos Humanos no son propiamente valores o bienes éticos, su naturaleza es mixta. Los consideramos humanos debido a que se relacionan con el modo de vivir de toda persona y en esa medida son éticos. Pero son derechos Y eso significa que garantizan, en el sentido jurídico, el acceso a ciertos bienes que son necesarios para que cualquier persona - no una abstracción, sino individuos reales- pueda vivir humanamente. Luis Villoro afirma que los Derechos Humanos son legitimadores en cuanto son " exigencias reconocidas por el sistema legal de realizar valores básicos". Esto implica que tales valores básicos son anteriores al sistema jurídico y político que constituye al Estado y ellos comprenden prerrogativas individuales en cuanto libertades formales (diríamos, una " primera generación "), así como también viene sociales (o un "segundo" cuerpo de derechos) y garantías para la colectividad en la que se concretan las acciones individuales(de algún modo, la tercera generación o derechos de los pueblos).

Por esta razón, al hablar sobre Derechos Humanos está presente, aunque sea de manera subyacente, una serie de convicciones éticas mínimas. Este trabajo tiene tres objetivos: Explicar en forma breve y clara los principales valores que animan los Derechos Humanos tal como ellos se concretan en la carta de los derechos humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) porque esto hace comprender el talante moral de las discusiones que surgen a partir de la misma; reconocer la impronta liberal y democrática de los derechos básicos, que es una marca de nacimiento, y confrontar desde

una perspectiva crítica el problema que constituye la diversidad cultural para el ideal de los derechos humanos, en particular de los derechos de tercera generación.

Los siguientes son los valores que se destacan en el primer apartado: la vida humana, cada vida humana; la igualdad entre todos los seres humanos; la libertad en sus diversas manifestaciones. La *Carta de los derechos humanos* no se limita a estos principios más o menos abstractos. Aunque todavía de manera general, da cuenta de que los individuos son reales en cuanto sociales y, por lo tanto, son agentes dentro de una situación cultural concreta. La " agencia moral " del individuo está condicionada por las creencias y valores de la sociedad inmediata en la que se desarrolla su existencia y, por consiguiente, las cargas que esa sociedad transmite al individuo son determinantes para que éste concrete sus acciones en una dirección. De allí que se deriven valores relacionados con esa concreción social: identidad, diversidad y tolerancia. Finalmente, puede sugerir se una forma de entender la convivencia entre los seres humanos en su diversidad, qué va más allá de la tolerancia convencional, a través de dos principios antiguos: subsidiariedad y solidaridad.

VALORES ÉTICOS Y DERECHOS HUMANOS

Las consideraciones preliminares de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, citadas en el epígrafe, apenas necesitan comentarios sobre su propósito y su creencia: los males sociales y la corrupción de los gobiernos se deben al olvido de los Derechos naturales que poseen todos los seres humanos. Pero, ¿cuáles son los Derechos Humanos?, ¿puede hacerse una enumeración completa de ellos?, ¿dónde se encuentran expresados? Empecemos por la última pregunta, que es la más sencilla de contestar: Los derechos humanos "positivos" (i.e.,expresados por leyes escritas) están contenidos en la Carta de los derechos humanos de la ONU. La carta está compuesta por tres documentos básicos que han sido completados por otros documentos en sus aspectos secundarios o derivados a lo largo de los años desde 1945. Los tres documentos en cuestión expresen los derechos básicos de cada hombre y mujer en este mundo y son la "Declaración universal de los derechos humanos"(1945), "Pacto internacional de los derechos civiles y políticos" (1966) y su "Protocolo adicional" y el "Pacto internacional de los derechos económicos, sociales y culturales" (1966).

Entre los documentos complementarios más importantes deben mencionarse la "Declaración sobre el progreso social y el desarrollo"(1969), la "Carta sobre los derechos y deberes económicos de los estados"(1974) y, más recientemente, la "Declaración sobre el derecho al desarrollo" (1984). Como puede advertirse por los títulos de estos documentos, se trata de incorporar una dimensión social que permita realizar los propósitos y valores que están contenidos en la declaración de 1945 de un modo general. Asimismo, puede observarse un deseo de concreción y compromiso por parte de los signantes, manifestando en el tránsito desde el nivel de la declaración, que no obliga más que moralmente a los estados, a nivel de los pactos, protocolos y tratados, qué implica la existencia de entidades

internacionales encargadas de vigilar el cumplimiento de las obligaciones adquiridas por las naciones al adherirse a ese instrumento internacional.

Retomemos las primeras dos preguntas. El estado inicial de los derechos puede extraerse de la declaración de 1945. Aquí se incluye en su mínima expresión (los números entre paréntesis se refieren a los artículos de la declaración):

1 Derecho a ser tratado como igual (1,2,4 y 7)

2 Derecho a la seguridad de su vida (3)

3 Derecho a la libertad (4) de: Circulación y residencia (13), expresión (19), pensamiento, conciencia, religión (18) y asociación (20).

4 Derecho a un trato digno y sin crueldad (4 y 5)

5 Derechos jurídicos: A una personalidad jurídica (6) ya la protección de las leyes y los tribunales (7,8,10), a la presunción de inocencia y la no retroactividad de la ley (11).

6 Derecho al respeto de su intimidad (12).

7 Derecho de asilo (14).

8 Derecho a una nacionalidad (15).

9 Derecho a formar una familia (16).

10 Derecho a la propiedad (17).

11 Derecho a participar en el gobierno (21).

12 Derecho a la seguridad social (22).

13 Derecho al trabajo y al descanso (23 y 24).

14 Derecho a la salud y al bienestar (25).

15 Derecho a la educación y a la cultura (26 y 27).

16 Derecho a un orden social de respeto a los Derechos Humanos (29 y 30).

La mayoría de estos derechos (del 1 al 11) son prerrogativas individuales. Del 12 al 16 se aprecia un carácter más social. Las diferencias y relaciones entre lo individual y lo social ocupan un espacio importante en esta exposición.

Los derechos Humanos están implicados en múltiples Campos y en todos con un papel preponderante. La política, la ética, la justicia, se definen hoy con base en un discurso que involucra los derechos humanos. Tal como lo plantea Norberto Bobbio, el ideal de la

paz no puede conseguirse sin una democratización progresiva del sistema internacional y ésta no puede separarse de una efectiva protección de los derechos humanos por encima de los estados. Valores éticos y políticos sobre los cuales se ha declarado la construcción del sistema internacional, la libertad, la justicia y la paz," tienen como base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana ".

Los derechos básicos poseen un aspecto normativo que es evidente desde su misma declaración, que tiene la forma de un código o al menos de una serie de artículos. Asimismo, esa dimensión jurídica se hace positiva cuando las diferentes declaraciones dan lugar a convenciones y pactos que entrañan un grado de obligatoriedad para los signatarios de esos instrumentos legales. Pero además de su orientación normativa, los Derechos Humanos encierran un aspecto axiológico, menos contundente quizás que la anterior, aunque determinante en la manera como es percibido y aceptado en distintas culturas. Si se leen los artículos de la "Declaración universal de los derechos humanos" se hallarán coincidencias de varios de ellos que apuntan hacia un mismo lugar, como si fueran otras tantas formas específicas de concretar un valor de tipo general. Así, por ejemplo, cuando una serie de artículos se refiere a la discriminación, se está especificando una conducta incompatible con el valor que llamamos igualdad, que la misma declaración enuncia en su primer párrafo. Lo mismo ocurre con otros valores y derechos. Esos contenidos referentes a los valores constituyen un cuerpo bien definido de creencias o contenidos éticos, que son esenciales en la definición del bien humano en las sociedades democráticas actuales. Cómo veremos, aceptar los Derechos Humanos puente va a reconocer una serie de valores y creencias mínimos, quizá muy mínimos en verdad, pero eso ya presupone cierto ideal moral común.

En la declaración de 1948 se incluyen objetivos de índole muy variada, no sólo "derechos positivos" que puedan reclamarse de modo individual. Si bien la mayor parte de los artículos aludes derechos en estricto sentido, es decir, a prerrogativas de los individuos que éstos pueden reclamar amparados por instrumentos jurídicos, también se encuentran algunas prohibiciones explícitas (en especial, queda prohibida la esclavitud, la servidumbre y la tortura), se enuncian algunos ideales o valores de tipo general (nominalmente: dignidad, igualdad, fraternidad, tolerancia) y algunas aspiraciones o exhortaciones generales (por ejemplo," la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana", DUDH, artículo 26).

A continuación, haremos referencia a los valores, los contenidos éticos fundamentales que tienen un reflejo inmediato como derechos estrictos en los documentos signados por los estados pertenecientes a la ONU. De ellos, nos detendremos en la segunda mitad de este trabajo en cuatro que, en la actualidad, demandan una respuesta práctica: igualdad, libertad, democracia y pluralismo.

Derecho a la vida

Como un valor general, la vida se encuentra reconocida en los artículos que prohíben en forma tajante la tortura y los tratos cueles, inhumanos o degradante (sobre todo en el artículo 5, con su correspondiente convención contra la tortura y otros tratos y penas crueles y degradantes), el asesinato, el abuso, el maltrato y la represión (referidos en el artículo 3).

Además de estos aspectos básicos, el artículo 25 de la DUDH señal que " toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar..." Como se observa, no sólo se trata de un "no matar" (de hecho, persiste el debate práctico acerca de la pena de muerte), sino de proponer ciertos contenidos para esa vida. Este texto original varias interpretaciones; entre ellas, se ha creído ver un antecedente del derecho de todos a vivir en un medio ambiente sano. En realidad, la idea del medio ambiente sano como un derecho humano " nos presentaría, más que un derecho [...] un conjunto de derechos ecológicos, como por ejemplo: el derecho a productos alimenticios ecológicamente limpios, el derecho a bienes de consumo sin peligro para el ambiente, el derecho a que las actividades productivas no presenten peligro para el ambiente, el derecho a un medio de vida natural ecológicamente puro, el derecho a la salubridad ambiental, etcétera.

El primer documento que proclama de modo explícito el derecho al medio ambiente sano data del año 1972. Se trata de la " Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente" elaborada en Estocolmo. Su primer artículo reza:"el hombre tiene el derecho fundamental a la libertad, la igualdad y el disfrute de condiciones de vida adecuadas, en un medio ambiente de calidad tal que le permita llevar una vida digna y gozar de bienestar, que tiene la solemne obligación de proteger y mejorar el medio ambiente para las generaciones presentes y futuras". Esa declaración está unida al concepto de "desarrollo sostenible" que desde entonces ha sido propuesto en el ámbito mundial como un nuevo modelo de desarrollo más orgánico que el entorno físico de la especie humana. En suma, el derecho a la vida comprende que para los seres humanos es valioso vivir no de cualquier modo, sino contando con los bienes necesarios para solventar una supervivencia decorosa.

Igualdad versus discriminación

A pesar de que es mejor definir las cosas por las características que poseen y no por las que no poseen, en este momento resultará de mayor utilidad aclarar lo que la igualdad no es porque tiene un puesto que, por desgracia, quedó muy bien identificada en el siglo XXI: la discriminación. La CNDH establece que "la discriminación implica alguna forma de marginación social fundada en un juicio adverso con respecto a ciertos individuos o grupos. Es decir, la discriminación es una distinción injustificada que se ejerce sobre personas que se encuentran en una situación análoga y su efecto es un trato desigual para determinadas personas, grupo o comunidades". Por su parte, la Organización Internacional

del trabajo define así lo que es discriminación: "cualquier distinción, exclusión o preferencia basada en motivos de raza, color, sexo, opinión política, ascendencia nacional origen social..."

La igualdad es el valor opuesto a la discriminación y es precisamente el que inicia la "Declaración universal de los derechos humanos"; todas las personas tienen todos los derechos y todas las libertades comprendidas en la declaración y para ello no puede ser obstáculos ninguna diferencia de raza, sexo, color, nacimiento, ni ninguna otra condición. Al enunciar la idea de la igualdad entre todas las personas se excluyen las prácticas de discriminación como consecuencia forzosa. El artículo 7 dice aún más:"Todos tienen igual derecho a la protección contra la discriminación y contra toda provocación a tal discriminación". Esta variante tiene su importancia: el derecho a ser protegido contra toda incitación o tentativa discriminatoria. Por eso, no puede admitirse en virtud de los derechos humanos el intento de ningún grupo, partido persona que pretende limitar los derechos fundamentales de los demás basándose en una práctica discriminatoria sin importar que tal grupo sea una minoría influyente o la cuasi-totalidad de la población.

La libertad

Este valor y los correspondientes derechos individuales derivados de él son los que más abundantes consecuencias llevan en su práctica; no obstante, aquí sólo se apunta un aspecto muy puntual, pues más adelante nos referiremos al liberalismo, la corriente ideológica que convierte las libertades individuales en su principal bandera.

Así como la *Carta de los derechos Humanos* proscribe la discriminación en todas las múltiples formas que está adopta, existen dos prácticas concretas que están prohibidas de manera explícita debido a que son completamente contrarias a la libertad y a la igualdad: la esclavitud y la servidumbre. A éstas se refiere el artículo 4 de la DUDH, que cuenta con otros instrumentos que lo refuerzan.

Como valor general, la libertad se destaca de diversas formas en la declaración; por ejemplo, por medio de derechos concretos que se mencionan por separado:

> *Libertad de circulación y residencia, que para efectos prácticos queda condicionada por la disponibilidad de recursos, y por las restricciones migratorias; pues es un derecho humano salir de cualquier país, incluso del propio, pero ¿quién recibe a quién huye de su patria? Por eso se asocia con el derecho de asilo (artículo 14) y sus difíciles circunstancias, desde las masas de desplazados hasta los individuos perseguidos por sus ideas.
>
> *Libertad de pensamiento, conciencia y religión (artículo 18). Cabe recordar que no sólo puede uno cambiar de creencia, sino también puede manifestar la de manera individual y colectiva en público y en privado. La práctica de

este aspecto tiene múltiples efectos en la investigación científica, la creación intelectual y artística.

*Libertad de opinión y expresión (artículo 19), se declara por separado porque incluye el derecho a difundir las propias ideas y opiniones "sin limitaciones de fronteras, por cualquier medio de expresión"sin ser molestado por ello. No estaría de más hacer el ejercicio de revisar de cuántas formas este derecho se menoscaba por parte de los grupos privados; en especial, por aquellos que disponen de dinero y poder sobre los medios de comunicación.

Los valores de pluralidad, identidad y tolerancia

Junto con la idea de que todas las personas poseen la misma dignidad y valor fundamental, se desarrolló la convicción de que las distintas maneras de ser, mientras sean respetuosas de los derechos, son asimismo dignas de respeto. No existen manifestaciones culturales superiores a otras, y mucho menos se podría utilizar una supuesta superioridad para justificar cualquier modo de opresión, explotación o discriminación de unos grupos humanos sobre otros. Estos criterios requieren un cambio en los esquemas que suponían que la uniformidad cultural y la homogeneidad de las formas de ser eran un ideal que la sociedad debería perseguir. Tal perspectiva inspiró muchas políticas públicas y privadas en relación con grupos humanos minoritarios: la función civilizadora de un agente histórico, cualquiera que éste fuera, se concretaría en la conversión de un grupo humano considerado atrasado, a las creencias y prácticas de otros grupos catalogados como civilizados.

Frente al modelo homogeneizador, los derechos humanos, por medio de sus diversos instrumentos legales internacionales, proponen un modelo de pluriculturalismo, donde todas las formas culturales tienen derecho a existir y desarrollarse, a no ser discriminadas y a decidir sobre sí mismas. Por eso se ha hablado del derecho a ser diferente. Se entiende "diferente" respecto de las formas culturales mayoritarias o dominantes. En primer término, tal derecho a la diferencia encuentra una clara aplicación en las etnias que persisten en medio de todos los grandes estados nacionales, pero además, se han planteado desde una perspectiva que atienden al individuo que reconoce el derecho a una forma de vida distinta, no diferenciada por criterios étnicos, cómo puede ser el caso de las creencias religiosas, la orientación sexual, las convicciones morales, etcétera.

Los instrumentos legales principales señalan que los estados donde existen minorías étnicas religiosas o lingüísticas deben respetar el derecho a que éstas tengan su propia vida cultural y a practicar su propia religión y lengua; a participar en la vida pública sin discriminación alguna; y a cultivar los valores y prácticas sociales que esos grupos determinen por sí mismos que son necesarios para mantener su identidad.

Como puede observarse, pluralismo e identidad son conceptos complementarios. El pluralismo es un valor que afirma que la diversidad de modos de ser, las múltiples identidades, constituyen una riqueza del conjunto social. Ése es el aspecto ético más retador en la práctica de estos valores: adquirir es una visión de la sociedad en la que ser distinto no significa ser un enemigo.

Tolerancia es el término que designa con mayor frecuencia esta noción. En esencia, tolerar significa soportar, aguantar algo desagradable. En la época de las guerras de religión europeas, la tolerancia religiosa fue una solución práctica al problema de las diferencias de credo entre los príncipes y sus súbditos.

Las personas que vivían bajo un régimen de tolerancia religiosa eran afortunadas ya que podían conservar sus creencias sin ser perseguidos siempre y cuando sea tuvieran a una serie de restricciones y se comprometieran a la obediencia política y civil. Pero ni los integrantes de una minoría religiosa ni tampoco la mayoría de guían aquella situación como un ideal, ni daban su aprobación al bando contrario. Era una situación de "mal menor", admitida sólo en aras por la paz.

El pluralismo y la tolerancia en su sentido moderno implican más que eso. La presencia de distintas formas de pensar, vivir y ser constituye una riqueza, es mejor tener esa diversidad dentro de nuestras sociedades que perderla y es incluso peor tratar de erradicar las acciones de uniformidad. La diversidad proporciona ala sociedad moderna mayores recursos, más oportunidades de dar respuesta a los problemas que se presentan, con más ideas y diferentes sensibilidades. Puede realizarse un estudio más amplio acerca de estos aspectos en otro capítulo.

La diversidad proporciona a la sociedad moder más oportunidades de resolver los problemas, con más ideas y diferentes sensibilidades.

Solidaridad y subsidiariedad

La idea de persona entraña su condición de ser social. Esa condición se refleja en varias formas, por ejemplo, en dos conceptos que han sido propuestos en el siglo XIX y que han tenido amplia difusión en la cultura política contemporánea, si bien su propia difusión ha contribuido a que sus rasgos se confundan. Se trata de los principios de subsidiariedad y solidaridad. Ambos muestran dos maneras de concretar el vínculo que debe existir entre las personas que integran una comunidad.

En síntesis, el principio de subsidiariedad es un principio que regula la ayuda que un agente social más fuerte puede prestar a otro agente social de menores recursos cuando éste no puede cumplir con su función propia y mientras dure dicha incapacidad, pero la ayuda prestada debe ser tal que contribuya a que el ayudado supere su limitación. Este enunciado implica cuatro condiciones.

a) Que existen diferentes grados de capacidad en los distintos agentes sociales. En el nivel más bajo del orden político se encuentra el individuo, mientras que el Estado ocupa el peldaño más alto de la escala. En los lugares intermedios se ubican las organizaciones sociales integradas por individuos que también guardan un orden entre sí.

b) Que cada agente social tiene una función propia, un ámbito de acción en el que es autónomo para elegir sus acciones y los medios para conseguir sus objetivos. Así que la presencia de todos los agentes en la sociedad supone una justificación: se encuentran allí para cumplir tanto con ciertos trabajos que interesan al conjunto social, como a los fines subjetivos de las personas que los integran. El estado o cualquier otro agente mayor tendría que ayudar subsidiariamente a otro agente social debido a que el trabajo que éste realiza es necesario para el conjunto, pero no tiene obligación de hacerlo si la ayuda demandada no es parte de la función propia de ese agente o carece de una justificación para el provecho general.

c) Que una ayuda subsidiaria no es permanente.

d) Que la ayuda subsidiaria debe dispensarse de manera que la deficiencia se subsane, no que se perpetúe. Si por medio del subsidio se favoreciera la dependencia, se estaría actuando contra uno de los principios subsidiarios, a saber, la autonomía de todos los agentes en su propio ámbito de acción. El ámbito de acción propio está definido por la función propia de cada agente y la consecución de todos los medios que se requieren para llevar a cabo esa función.

Desde esta perspectiva, el principio de subsidiariedad tendía a orientar las relaciones de todos los agentes que tienen una relación subordinada, sea de las empresas respecto del Estado, de las asociaciones civiles respecto del Estado, o de las familias respecto del Estado. Pero también es preferentemente válido pensar que esas regulaciones se pueden aplicar a otros agentes e incluso en el ámbito de los individuos en relación con sus familias o de la empresa en relación con sus diferentes departamentos, etcétera. Puede ser, entonces, un principio general que regula las relaciones sociales y no sólo las que se asocian con el Estado. Asimismo, se debería insistir en que no es subsidiaria la inyección de recursos en empresas que no se justifican socialmente por los beneficios que reportan, ni es tampoco una dádiva que se otorga gratuitamente. Detrás del subsidio debe haber un interés social claro que tienda a la superación de una deficiencia temporal.

Las circunstancias actuales de un mundo globalizado tienen dos clases de efectos en la aplicación del principio:a) disminución de la capacidad de los estados, pues ya no son la última instancia social ni en el ámbito económico y, a veces, ni siquiera en el político; b)

emergencia de nuevas instancias superiores; como consecuencia deben intervenir subsidiariamente para ayudar a los más débiles.

Mientras que el principio de subsidiariedad regula las relaciones entre agentes de diferente nivel o capacidad, la solidaridad vincula a los agentes que son iguales. La solidaridad se funda en la simpatía que existe entre los iguales y que les lleva a compartir los recursos ante la necesidad común y a tratar de solucionar sus problemas con la ayuda de todos. La solidaridad va más allá de la mera repartición a partes iguales de una carga aritméticamente dividida. Cada uno aporta según su capacidad para afrontar la empresa compartida.

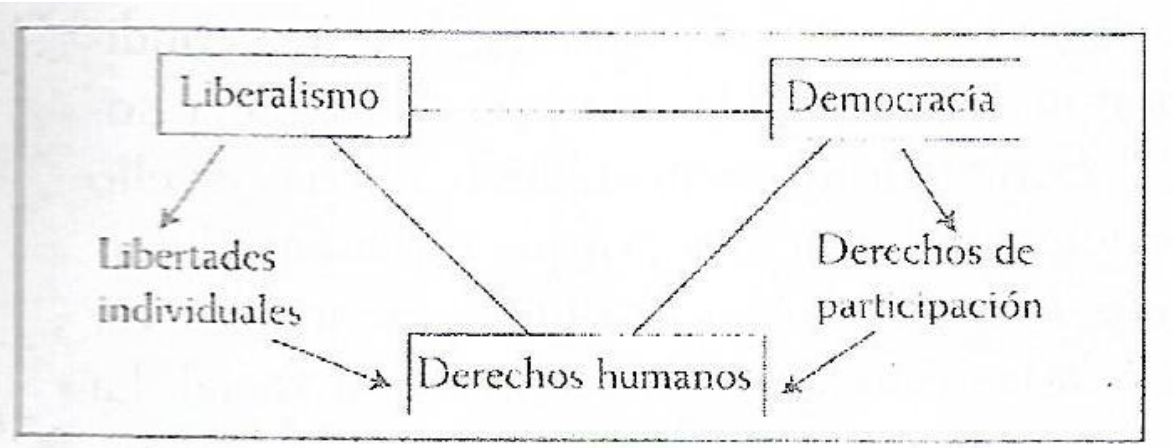
DERECHOS HUMANOS, LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

El ideal moral de los derechos humanos entraña una relación compleja con dos conceptos muy estimados por las sociedades occidentales, a saber, el liberalismo y la democracia. Por un lado, desciende de ellos, pues ambas corrientes prepararon el terreno para su desarrollo. Por otro, lo justifican. He aquí los dos aspectos: En la actualidad, tanto la libertad como la democracia son por lo general aceptadas como valores en sí mismas. Desde diversas vías, la noción de derechos humanos es deudora de la tradición liberal; aunque también es heredera de la evolución de la democracia moderna. Desde cierto punto de vista, libertad y democracia tendrían un lugar eminente como fines en sí, mientras que los derechos humanos serían una especie de instrumentos o formas históricas de poner en práctica esos ideales más elevados. De hecho, el lenguaje de la libertad y el lenguaje de la democracia aparecieron antes que el lenguaje de los derechos humanos, es decir, los derechos universales.

Pero en lugar de ser dependiente de estas naciones históricamente anteriores, más bien ocurre que son los derechos humanos los que vienen a legitimar un orden liberal de la sociedad y los que se constituyen en objetivo o meta de un orden democrático y moldean un modo de entender la realización de la libertad como atributo radical de los individuos. El ¿para qué? de la vigencia de las libertades individuales y de la vida democrática se responde con el ideal ético que entrañan los derechos humanos. Si fuera así, tendríamos sociedades liberales y democráticas para poder practicar en ellas los derechos humanos en tanto representan contenidos, valores o argumentos de una ética fundamental.

Veamos como la idea de unos derechos universales o comunes a todos los seres humanos se desarrolló en torno a una creciente influencia de las ideas liberales en detrimento del viejo orden aristocrático y con la aparición de la democracia moderna, precisamente en cuanto ésta consiste en la participación universal de los ciudadanos en el poder.

El siguiente esquema ilustra la procedencia de los derechos:



Procedencia de los derechos.

En este esquema se asume que la democracia ha devenido un sistema político de participación universal en el gobierno y regido por leyes, y que es el sistema más aceptado hoy día por la organización del gobierno. Los gobiernos democráticos tienen como meta alcanzar la realización de los valores expresados en los derechos humanos, los cuales van más allá de las libertades individuales que tradicionalmente reivindican las posiciones liberales. Por su parte, el liberalismo se define En primer término como defensa de derechos individuales, sobre todo frente al Estado, pero ha evolucionado hacia la reivindicación de las libertades y bienes clásicos necesarios para la actuación de cualesquiera otras libertades (Rawls). En palabras de Garzón Valdés: "bienes básicos son aquellos que son necesarios para la realización de cualquier plan de vida, es decir, también para la actuación del individuo como agente moral".

Esta interpretación de los derechos humanos como fuente y origen enfrenta en la actualidad problemas teóricos y prácticos importantes. Las matrices liberal y democrática de la modernidad que inspiraron los derechos individuales parecen insuficientes para asimilar las problemáticas de la convivencia de los seres humanos concretos, pertenecientes a sociedades distintas de la "occidental" tradicional. Estos grupos aparecen como minorías insertadas en sociedades mayores (no forzosamente en un sentido meramente cuantitativo). De hecho, podría decirse que es difícil hallar sociedades liberales y democráticas "en pureza", si es que alguna vez existieron.

Hoy, los derechos humanos poseen tanto significados como les atribuyen las múltiples tradiciones que confluyen en la reivindicación de ellos. Así, aunque la idea de unos derechos básicos universales es manifestantemente producto de una concepción del ser humano como persona, y por consiguiente como individuo, encontramos discursos tradicionalistas y nacionalistas que echan mano de los derechos humanos para su defensa. Esto provoca un problema: aunque la idea de derechos humanos se suponga por fuerza

neutral en cuanto a doctrinas religiosas y políticas (en el sentido de lucha por el poder), vemos que grupos religiosos y organizaciones políticas pueden invocar a los derechos para defender sus puntos de vista. Lejos de no coincidir con la idea de derechos básicos, la mayor parte de las posiciones éticas concretas esgrimen los derechos universales como argumento en su favor. Siendo neutrales desde el punto de vista doctrinario, pueden ser reclamados como patrimonio común de todos; no obstante, las inconsistencias a que ello conduce hacen comprender que es necesario explicar las circunstancias en que no es válido invocarlos para romper las condiciones políticas neutrales que ellos protegen. Esto llega a ocurrir en las reivindicaciones de colectivos culturalmente homogéneos y cerrados, en ocasiones minorías (pero no siempre), qué en virtud del derecho a la propia cultura excluye en determinadas libertades u otros derechos de los individuos que se encuentran en su interior.

Ahora, la aceptación más o menos generalizada de los derechos individuales universales se replantea en términos semejantes a los siguientes: ¿cómo hay que entender el ideal de los derechos humanos, en concreto los derechos humanos de tercera generación, ante realidad es como la globalización y la pluralidad del mundo? ¿De qué modo afectan estas realidades la lectura liberal y democrática de los derechos humanos? Aquí se propondrá que una forma renovada del liberalismo es capaz de aportar una interpretación satisfactoria para el escenario planteado.

En este sentido, los problemas que hoy enfrentan el régimen internacional de los derechos humanos se hayan por lo menos en dos ámbitos: el de las relaciones entre países con desigual nivel de desarrollo, y el de la convivencia entre identidades o minorías al interior de las sociedades actuales. En la parte final del trabajo se propone una revisión de la idea de derechos humanos de tercera generación, destacando que entre ellos se encuentran derechos propiamente es básicos. En ambos terrenos -el de las relaciones internacionales y el de las relaciones entre grupos domésticos- se pone en juego el lenguaje de los derechos democráticos, de las libertades fundamentales y de la justicia social.

Dicho en otros términos, tendrá que explicar sé que la idea actual de los derechos humanos debe implicar una concepción formal de la ética social y una concepción neutral o política (en el sentido que Rawls usa el término en "liberalismo político") de la justicia social. Esto significa que los derechos humanos constituyen un ideal regulatorio, son el sentido o la meta hacia la cual se deben dirigir los esfuerzos sociales (no solamente los del Estado), pero su vigencia no es una meta en el futuro ni se imponen como una "cultura hegemónica", sino que son una condición necesaria para la decencia del régimen social. Son requisitos y son objetivo. No hay en ello petición de principio porque en cuanto libertades formales, civiles y políticas, tienen que ver con la legitimidad de la constitución social. La legitimación que proveen los derechos humanos supone la acción y la elección individuales, de modo que estás no pueden ser sustituidas por la mediación de corporaciones del Estado u otras entidades que excluyen esta participación de los

individuos. En el dilema de prioridades entre individuos y grupos implica tomar partido en favor de la prioridad axiológica y ontológica del individuo.

Insistamos en que los derechos humanos imponen ciertos mínimos que son criterios para juzgar sistemas éticos y jurídicos específicos. Los derechos humanos no son compatibles con todo. Ellos proporcionan criterios para excluir prácticas violatorias, así como las disposiciones legales, administrativas y económicas que las avalan. Los bienes y libertades básicos individuales no pueden quedar estructuralmente disminuidos en aras de identidades colectivas, tradiciones, valores, religión y otras fuentes de valores afincadas en el grupo precisamente en cuanto tal grupo. Esto es un aspecto a considerar en la discusión acerca de los "derechos de tercera generación" que ha venido a sumarse al corpus de los derechos humanos, pero que incorpora una lógica nueva a las tradiciones modernas (socialista, liberal y democrática) que habían alimentado la reflexión sobre los derechos humanos hasta mediados de la centuria pasada. Es la lógica de la diferencia cultural y de la importancia de las comunidades humanas.

Para ser considerado un derecho fundamental, un "derecho de los pueblos" debería "comprender las condiciones mínimas que hacen posible cualquier asociación política libre de coacción" diríamos: respeto a la autonomía de la comunidad cultural que se reconoce como unidad identitaria, aun siendo minoría en un país (la autonomía adquiere diversas formas por debajo de la soberanía política estatal), el reconocimiento de su capacidad para mantener su cultura y cierto control de sus recursos en su territorio. Este primer enunciado de lo esencial de los "nuevos" derechos nos conduce de inmediato a detenernos en la descripción de los llamados derechos de tercera generación para bordar, finalmente, el asunto del multiculturalismo y su reto al discurso, a menudo aceptado, de los derechos humanos.

LOS DERECHOS HUMANOS HACIA EL PLURALISMO

Los derechos humanos de tercera generación

Se ha vuelto un canon emplear la clasificación de los derechos humanos que los divide en tres generaciones, esto es, que los clasifica como una sucesión cronológica de prerrogativas jurídicas. La principal fortaleza de esta presentación de los derechos humanos es su facilidad mnemotécnica. Difícilmente se olvidará cualquier conjunto de cosas agrupadas en tres clases y entre ellas un orden sucesivo. La página electrónica de la Comisión Nacional de Derechos Humanos mexicana explica: "La [clasificación de los derechos humanos] denominada tres generaciones es de carácter histórico y considera cronológicamente su aparición o reconocimiento por parte del orden jurídico normativo de cada país". Para el profesor Jorge Carpizo se trata de un proceso evolutivo: derechos liberales individualistas (siglos XVII-XIX), derechos sociales (primera mitad del siglo XX:

México, 1917, Weimar, 1919) y derechos de solidaridad o de tercera generación (segunda mitad del siglo XX).

De acuerdo con esta descripción, los derechos de primera generación aparecieron primero en los órdenes jurídicos de los países, y Luego los de segunda y tercera generación. La página de la comisión mexicana enumerados se derechos de primera generación: no distinción por raza, color, idioma o posición social; derecho a la vida, libertad y seguridad jurídica; igualdad de derechos entre hombres y mujeres; libertad de tránsito y residencia; respeto a la privacidad; nacionalidad; matrimonio y número de hijos; libertad de pensamiento y religión; opinión y expresión de las ideas; reunión y asociación pacífica; la prohibición de la tortura y los tratos y penas crueles, y el derecho de asilo político (estos últimos no se encuentran en las declaraciones francesas de 1789 y 1791).

La historia es más interesante: aunque la Declaración de 1789 señala que " los derechos naturales e imprescriptibles del hombre son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión" (artículo 2), también, por ejemplo, indica:" La sociedad tiene derecho a pedir cuentas de su gestión a todo agente público" (artículo 15). ¿no es éste un derecho colectivo? ¿no apunta a la promoción del bien social?

En este momento aparece la noción de "derechos sociales" como derechos fundamentales, pues pronto se pudo advertir que, frente al individualismo más radical, la mera protección de las libertades de lección o libertades individuales, da lugar a injusticias en el ámbito social. La reacción contra el liberalismo radical hizo comprender que la finalidad de la sociedad no podría consistir sólo en garantizar las libertades individuales para luego dejar que la competencia entre individuos decidiera el éxito de algunos más "fuertes", sino que la sociedad se constituye para alcanzar alguna clase de bien social, y que tal bien podría consistir, al menos en forma parcial, en permitir que las personas cuentan con los medios necesarios para poder llevar a cabo sus elecciones.

Así, los derechos sociales son tan tempranos en la teoría de los derechos humanos como la obra de Montesquieu. El estado tiene obligación de dar a cada ciudadano " una subsistencia asegurada, alimentos, vestido conveniente y un género de vida que no sea contrario a la salud ".

Campillo Sáenz apunta de más como claros, aunque efímeros, antecedentes de la legislación sobre Derechos sociales la declaración francesa de los derechos de 1793 y, sobre todo, la Constitución de 1848. Pero más que un golpe decisivo, afirma, la incorporación de los derechos sociales como derechos básicos fue un proceso gradual, debido al mayor protagonismo social y político de las clases trabajadoras que habían sido ignoradas por el individualismo liberal. El reconocimiento de estos derechos estaba encaminado a resolver la "cuestión social", y es una consecuencia de las luchas sociales.

Al describir la segunda generación, la presentación "evolucionista" no dude en calificarla como una etapa superior, identificada de inmediato como un estado de bienestar que debe conseguir que las personas tengan acceso a la seguridad social, al trabajo, a la salud y a la educación, fundamentalmente. Leemos en la misma página electrónica citada:" toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure a ella y a su familia la salud, alimentación, vestido, vivienda, asistencia médica y los servicios sociales necesarios". Para Carpizo, se trata sólo de los Derechos sociales, aquellos reflejados en las constituciones de principios del siglo pasado y que posteriormente han sido denominados derechos económicos, sociales y culturales (a partir de los pactos de 1966). Cabe señalar que por lo menos existe un antecedente de estas formas de seguridad social en las "Disposiciones fundamentales garantizadas por la constitución" francesa de 1791.

Por último, cuando la página de la Comisión Nacional de Derechos Humanos mexicanas explica en qué consisten los derechos de tercera generación no intenta presentar una definición, sino que se refiere a que " este grupo fue promovido a partir de la década de los 70 para incentivar el progreso social y elevar el nivel de vida de todos los pueblos, en un marco de respeto y colaboración mutua entre las distintas naciones de la comunidad internacional". El lenguaje que estableció la diferencia entre los derechos civiles y políticos y aquellos otros llamados económicos, sociales y culturales es el de los dos pactos que junto con la declaración universal conforman la base de la carta de derechos humanos. Dichos pactos fueron proclamados en diciembre de 1966, en tanto que el término "derechos de los pueblos", con el que en ocasiones se identifica a los llamados de tercera generación, se introdujo a partir de los documentos fundacionales de la Organización de las Naciones Unidas.

En el catálogo de los derechos de tercera generación encontramos de manera sobresaliente el derecho a la paz y al desarrollo que permita una vida digna, y también a la autodeterminación, la independencia económica y política, la identidad nacional y cultural (referido a veces como "derecho a la diferencia"), la cooperación internacional, la justicia internacional, el uso del patrimonio científico de la humanidad, el medio ambiente sano. En esta versión, ya no se trata de derechos individuales, si no te ter hechos colectivos. No son derechos que una persona pueda reclamar para sí, sino "derechos de los pueblos" que tendrían como sujetos a colectividades que se diferencian del Estado, o bien, que se asimilan a él como en el caso de los estados nacionales. Este planteamiento origina el problema de la articulación entre los derechos propiamente individuales y los colectivos cuando estos entran, al parecer, en contradicción.

En un sentido diferente, para Carpizo se trate de derechos tanto individuales como colectivos: Los derechos de tercera generación postulan que todo ser humano los detenta, ante su Estado y ante el mundo en lo individual y como parte de la humanidad. Pero este grupo te derechos no habría alcanzado su madurez jurídica completa, pues los instrumentos legales internacionales que lo amparan son aún insuficientes, mientras que la esfera local o

estatal es incluso menor en el grado de protección jurídica de que goza. Que se haya en una tapa "declarativa" lo prueba el que los principales documentos que refieren tales derechos son declaraciones de la ONU (" declaración universal de los derechos de los pueblos", 1976), señaladamente el derecho a la paz y el derecho al desarrollo (respectivamente 1978 y 1984), pero no existe aún un derecho de los derechos humanos internacional y jurídicamente establecido.

Carpizo destaca la importancia que tiene la vinculación entre paz internacional, desarrollo y realización de los Derechos Humanos, de modo que depende cada uno de los otros." Está aceptado- dice - que los propósitos y principios de la carta se apoyan y están vinculados entre sí y que la paz y el desarrollo son indispensables para la plena realización de todos los derechos humanos.

Aunque estoy de acuerdo con esta última observación, me parece más sencillo postular que entre los derechos humanos hay algunos que son condicionantes para la realización de los otros. Estos derechos deberían llamarse derechos básicos con mayor propiedad, puesto que constituyen la base para llevar a cabo todos los derechos, en tanto que otros sólo son ejercidos con plenitud si se cumplen aquellas condiciones esenciales. Se diría, de acuerdo con Garzón y Villoro, que el "núcleo" de bienes básicos es una condición necesaria y previa para el acuerdo social y que es requisito indispensable para la realización de todo plan de vida, es decir, para la actuación del individuo como agente capaz de cualquier elección o acuerdo.

Debemos considerar como parte de los bienes primarios, y por consiguiente dentro de los derechos básicos de las personas en cualquier sociedad justa, tanto un número de libertades esenciales como el acceso efectivo a ciertos bienes primarios, amparado por una estructura social diseñada exprofeso. A esto contribuye poderosamente el que Rawls reconozca entre los bienes primarios tanto los satisfactores de índole más económica, como los que permiten la subsistencia, cómo los tienes más básicos que no se refieren en primer lugar a una distribución de riquezas, sino a las oportunidades y a la pertenencia a comunidades que otorgan a las personas un lugar y un sentido, y permiten a todos la posibilidad del respeto propio, la autovaloración y la contribución al bien común.

Estas tres generaciones constituyen hoy el corpus de los derechos humanos, no sólo los iniciales derechos y libertades políticas con los que comenzó el itinerario de este concepto. Cómo veremos, esta explicación resulta sencilla de transmitir, pero entraña distorsiones considerables. El jurista Cancado Trindade afirma que se trata de una teoría con algún valor pedagógico o literario, pero "dicha construcción teórica ha ejercido y sigue ejerciendo una cierta fascinación en muchos círculos jurídicos... a pesar de [ser] históricamente inexacta y jurídicamente infundada". Pese a que existe un consenso universal casi completo, al menos oficialmente, en cuanto al valor de estos derechos, esto no impide que en la práctica se presenten violaciones de hecho, así como contradicciones

entre los mencionados derechos y las posibilidades reales de proveer los bienes que ellos suponen por parte de los estados y las sociedades concretos. Este caso ocurre cuando existen contradicciones entre los derechos humanos y las tradiciones culturales, o entre las limitaciones y exigencias del desarrollo (o subdesarrollo) económico. Las relaciones entre derechos humanos y desarrollo, así como entre derechos humanos y democracia, son motivo de debate en nuestros días, pero en realidad es debate ha sido constante desde mediados del siglo pasado, sólo que en aquel entonces era reflejo de la confrontación capitalismo/ socialismo, mientras que ahora se lleva a cabo en el ámbito de la pluralidad frente a la globalización y homogenizacion culturales. El "choque de civilizaciones" (en la desafortunada versión de Huntington) sería una de las manifestaciones extremas de esta dinámica.

En este sentido Eduardo Rabossi ha criticado lo que llama “concepción canónica de los derechos humanos, pues, de acuerdo con ésta, los derechos se dividen en dos grupos que recibirán un tratamiento teórico muy diferente, pero sobre todo, un trato práctico distinto. En concreto, se refiere a la división, por lo general admitida, entre derechos de la persona (o civiles y políticos) por un lado, y derechos económicos y sociales, por otro. Afirma Rabossi que esa división no se sostiene histórica ni metodológicamente.

Por lo que respecta a sus consecuencias prácticas, dicha concepción parece eximir a las sociedades y a los estados de la obligación de proveer las condiciones económicas mínimas para el desarrollo de las personas, ya que sólo los obligaría en forma muy ambigua y discrecional. En pocas palabras, la concepción dicotómica de los derechos humanos implicaría para las sociedades y los estados la obligación de garantizar el respeto de ciertas libertades civiles y políticas fundamentales, en un sentido puramente formal o negativo, en tanto que respecto a los satisfactores de orden económico, social y cultural sólo estarían relativamente obligados en la medida en que lo permita a los recursos disponibles y ello en relación directa con la capacidad económica de los estados.

El lugar de esa visión generalizada debemos defender que los derechos básicos incluyen por igual ciertas prerrogativas políticas y civiles y ciertas protecciones culturales y económicas e incluso ciertos derechos de las colectividades en los que se concretan las elecciones individuales. Y eso ha sido así tanto en la letra como en el espíritu de las declaraciones desde la Revolución francesa y aún antes, y así mismo en el transcurso de los debates que dieron lugar a la moderna carta de los derechos humanos; pero no ha habido el mismo interés y diligencias para amparar por igual a todos los derechos básicos. Completando la propuesta de Rabossi podríamos decir que un derecho humano es básico y su goce posee la propiedad de ser necesario para el goce de los demás derechos. Por lo tanto, el grupo de derechos básicos incluye: a) los "derechos de personalidad" (seguridad física y psíquica y libertades esenciales);b) los derechos para la subsistencia (condiciones mínimas de existencia),c) derechos colectivos que posibilitan la agencia moral individual."Este núcleo es indivisible y respecto de él tienen que existir deberes domésticos

e internacionales de los estados, deberes de la comunidad internacional y deberes individuales".

Pueden darse varias explicaciones y clasificaciones para la diversidad de los derechos humanos en cuanto a su contenido; pero algo que reflejan todas las críticas a la explicación canónica (que consistiría, a saber, en las conocidas explicaciones de las tres generaciones, derechos sociales versus derechos individuales, fundamentación racional,etc.), tanto en lo que se refiere a los problemas de la naturaleza de los derechos, como al contenido o a la jerarquía entre ellos, es que nos encontramos en un punto parecido a un "consenso político", aunque con una diversidad de explicaciones de fondo. En todo caso, si una cultura puede reconocerse por algunos rasgos eminentes como lenguaje, creencia y costumbres, es claro que una cultura de derechos humanos o derechos universales se ha venido extendiendo conforme su lenguaje y sus prácticas entran en contacto, y en ocasiones en colisión, con lenguajes, prácticas y disposiciones legales anteriores.

Esto no quiere decir que en el pasado o fuera de Occidente no hubiera respeto por las personas o que las sociedades tradicionales no procurasen la justicia (incluso en el medioevo occidental), significa que el universo cultural en el cual se daban esos afanes era diferente de éste en el que brota la actual cultura de los derechos humanos. Y el universo cultural de hoy esta tironeado por fuerzas verdaderamente hercúleas que suelen ir en sentidos contrapuestos. Por un lado, una serie de realidades sociales de gran dinamismo que tienden a la mundialización o a la globalización, y por el otro la resistencia, también la resistencia desespera y violenta, de grupos humanos que no quieren ser borrados de la historia y de su lugar en el mundo.

Los derechos humanos de tercera generación y el pluralismo

El lenguaje de los derechos humanos de tercera generación en sus documentos principales - las declaraciones de las Naciones Unidas - se refiere de manera destacada a los estados y a las relaciones entre estados desarrollados y en vías de desarrollo. Todavía más, recuerda Villoro, la función histórica de la promulgación del "derecho de los pueblos" fue legitimar el proceso de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial."Pueblo" adquirir el sentido de "Estado nacional". De allí que la autodeterminación y no la injerencia extranjera, qué son atributos de la soberanía estatal, se enumeran como derechos de los pueblos. Como De Lucas advierte, existe cierto grado de confusión entre términos relacionados, aunque no idénticos, como "pueblos", "minoría", "etnia" "grupos nacionales", y a las expresiones compuestas como "derechos de las minorías".

Empero, en nuestros días la frontera de la discusión acerca de los derechos se ha desplazado desde ese punto hacia el problema de la diversidad que también existe al

interior de los propios estados nacionales y obliga a separar a los pueblos - unidades de identidad- de los estados - unidades de soberanía política-. El problema del multiculturalismo o del pluralismo que caracteriza a cada vez más a las democracias liberales podría parecer un reto a los fundamentos doctrinarios del liberalismo, así como también "una dolencia congénita de la doctrina de los derechos humanos, pues parecería una contradicción reconocer derechos particulares para grupos dentro de una sociedad, mientras se sostiene la neutralidad y universalidad de los derechos y valores defendidos por el Estado.

La relación entre legitimidad democrática y derechos de las minorías supone, asimismo resolver el conflicto entre dos exigencias aparentemente opuestas: el universalismo ético y jurídico, inherente mínimo de homogeneidad social, y el respeto a las diferencias. Frente a los Estados liberales y democráticos, el problema de las minoría lo que pone en entredicho es la condición de ciudadanía y los derechos y deberes unidos a ella. La ciudadanía liberal es homogénea, mientras las minorías conllevan heterogeneidad, potencialmente, derechos especiales. Se trata entonces, de un rato para las bases de la democracia liberal.

El multiculturalismo representa un punto de discusión teórica y un asunto político y pragmático completamente vivo. En cuanto derecho humano, implica la dificultad, apenas en proceso de solución para articular la protección de los derechos colectivos basados en la identidad cultural y el resto de los derechos humanos, en particular los derechos individuales. El conflicto entre tutela de minorías culturales y garantías de los derechos humanos liberales se resuelve de manera opuesta por las dos familias ideológicas, liberales y comunitaristas. De acuerdo con Comanducci, ideología liberal adhiere al individualismo deontológico, ofrece soluciones a las minorías adscribiendo les derechos individuales y, en ocasiones, también sociales y culturales negativos (tolerancia) contra la discriminación y la exclusión forzada; las normas de igualdad son igualdades entre individuos. Por su parte, el comunitarismo adhiere al holismo deontologico, ofrece soluciones a las minorías adscribiendo derechos culturales positivos contra la opresión y la inclusión forzada, en tanto las formas de igualdad son, sobre todo, igualdades entre grupos y culturas.

Desde luego, existe un problema de orden práctico para definir que constituye una minoría tal que pueda reclamar derechos positivos. Las propuestas más a la mano apuntan a las identidades culturales o étnicas. Así, De Lucas propone tres grandes criterios definitorios: a) cuantitativo b) elementos de identidad, objetivos y subjetivos y c) dominancia contextual.

Las facciones liberales del multiculturalismo afirman que es legítimo complementar los derechos humanos tradicionales con los derechos de las minorías. Estos últimos son derechos colectivos, pero se encuentran en una especie de lugar intermedio, pues establecen relaciones externas respecto de la sociedad más amplia en la que se inscribe el grupo, y

relaciones internas en relación con los individuos que forman el grupo. Los derechos emanados de las relaciones externas no suponen en peligro para los derechos individuales; no obstante, en las relaciones internas podrían darse una interferencia del grupo que limita los derechos individuales. Para evitar que esa interferencia se convierte en una contradicción al interior del cuerpo de derechos, los derechos colectivos deben ser limitados por los principios de libertad individual y Justicia social.

Veamos ahora qué ocurre si el problema se plantea desde el punto de vista sujeto del derecho. Tiene sentido hablar de derechos colectivos, mas ¿qué ocurre cuando se presenta un conflicto entre los derechos básicos individuales y los derechos culturales positivos - los que responden a una reivindicación de prestaciones y conductas por parte del Estado y de los individuos - qué favorece a un grupo minoría al interior de una sociedad más amplia, con objeto de preservar la identidad de esta minoría? En tal caso se pone en juego la prioridad de la persona y cabría exigir que se le relegue a un segundo término la pretensión fundada en la cultura, con el fin de proteger la integridad de los derechos personales.

En último término, parece haber una coincidencia en que la solución mínima, de corte liberal, al aparente conflicto estriba en entender los derechos de las minorías como derechos de los individuos que pertenecen a tales minorías. Esos derechos son explicitados en virtud que son negados o al menos se ponen en peligro su ejercicio para los individuos que pertenecen al grupo precisamente debido a que pertenecen a ese grupo.

En consecuencia, sólo en las minorías que son respetuosas de esta prioridad del individuo podrían ser presentables como sujetos, a su vez, de derechos especiales. En opinión de J. Raz, el mínimo exigible para establecer un deslinde sobre la fase de derechos individuales fundamentales sólo admitiría minorías que respeten el principio de libertad de elección para pertenecer o abandonar la minoría, que respeten la libertad de expresión al interior de la minoría y que sean tolerantes respecto de los extraños a la minoría.

De donde tenemos que en el momento presenta los derechos humanos, sin haber concluido el proceso de consolidación de las protecciones jurídicas e institucionales de los derechos de tercera generación que nacieron en los años setenta de qué se refieren principalmente a la relación entre las naciones, deben aportar una respuesta a las necesidades de convivencia al interior de sociedades plurales. La tercera generación, en cuanto se trata de derechos colectivos, se extiende a grupos sujetos a un estado y a la convivencia entre ellos. Una vez más, la legitimidad democrática encuentra una actualización de añejos problemas al establecer que ella requiere no sólo mecanismos de designación de los gobernantes, sino, en especial, la democracia para crear el marco constitucional de las relaciones entre minorías; algunas de ellas constituidas en élites, compitiendo entre sí para el ejercicio del gobierno, etcétera.

La homogeneidad mínima de Garzón me parece que está en buena medida conformada por el acceso a los bienes básicos y las libertades fundamentales que constituyen el núcleo primordial de los derechos humanos. Esa homogeneidad, explica Garzón, es condición indispensable para el funcionamiento de una democracia representativa y no contradice al respeto a la diferencia. Lejos de ser una posición "etnocentrica" o "eurocéntrica" se trata, más bien, de la posición contraria: aquella que consiste en establecer la posibilidad de contar con criterios éticos universales (que no absolutos), a partir de la noción de necesidades básicas y de sus correspondientes bienes básicos, en la línea que hemos señalado con anterioridad.

Asimismo, los procesos de globalización pueden ser un influjo positivo en el campo del derecho de los derechos humanos, más allá del tradicional derecho internacional humanitario, reservado por lo común a los conflictos entre estados. Ahora es posible que los órganos judiciales internacionales intervengan en casos que hasta hace muy poco eran competencia de la autoridad nacional, así como es posible que se presenten como sujetos de derecho ante tales instancias los individuos y las organizaciones, mientras que hasta hace poco las cortes internacionales sólo admitían como sujetos a los estados nacionales. De hecho el enfoque emergente de los derechos humanos en el derecho internacional supera la idea de soberanía nacional en el sentido de que ya no postula que no existe ninguna entidad superior al Estado, dando lugar a las instituciones internacionales, en particularidad las judiciales. De este modo, la evolución de la concepción de los derechos de los pueblos más allá de su igualación con los estados nacionales abogaría en favor de una comunidad mundial más representativa de la pluralidad de las formas de vida humana.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Barba, José F. *Educación para los derechos humanos*

> El libro aborda cuatro capítulos importantes para educación en derechos humanos desde la perspectiva ética, desde la explicación de su naturaleza y general como los conceptos morales básicos relacionados con ellos. También introduce una exposición sobre las ideas de desarrollo moral y finalmente se dedica al tema de la educación tratando de reunir los conceptos anteriores: Valores, desarrollo cognitivo y proceso educativo. Bien documentada

Bertely Busquets, María (coord.). *Educación, derechos sociales y equidad*

> Este libro forma parte de una colección más amplia sobre la investigación en educación realizada en México de 1992 a 2002, en la que hay una sección dedicada a la investigación sobre valores y derechos humanos. Es una recopilación muy detallada sobre el estado que guarda la investigación sobre la producción que hay en estos temas a nivel nacional. Un material muy útil para situar una investigación posterior sobre el tema.

Bobbio, Norberto. *Liberalismo y democracia*

Este es un pequeño clásico de la filosofía política contemporánea. Es un breve volumen que explica con gran claridad y lucidez las relaciones entre el liberalismo, el socialismo, la democracia y la filosofía política de la antigüedad y la de los modernos. Algunas de las explicaciones más influyentes sobre estos conceptos se encuentran en este libro.

Corcuera, Santiago. *Derecho constitucional y derecho internacional de los derechos humanos*

Es un libro de derecho que desde la perspectiva teórica jurídica estudia la situación actual de los derechos humanos. Contiene interesantes discusiones teóricas, como la diferencia entre los derechos humanos, las garantías individuales, la base de los derechos humanos en la legislación mexicana y en la legislación internacional; las diferencias entre los derechos humanos y el derecho humanitario, etc. Son muy útiles las abundantes referencias bibliográficas y legales que ofrece.

Rawls, John. *The Law of people*

El último gran libro del filósofo norteamericano John Rawls tiene dos partes. La primera y mayor da título al volumen. La argumentación de Rawls sobre el derecho de agentes tratas de mostrar como hay un cuerpo de obligaciones mínimo de los estados respecto de sus propias poblaciones y respecto de otras naciones, sobre el derecho de gentes trata de mostrar como hay un cuerpo de obligaciones mínimo de los estados respecto de sus propias poblaciones y respecto de otras naciones, las cuales definen Los criterios mínimos de admisión de un estado en la comunidad internacional. La tesis de Rawls es que tal cuerpo mínimo está formado por una serie de derechos básicos que coinciden con la noción de derechos humanos y que para que éstas sean obligatorias no es necesario una profesión de fe liberal o democrática, sino que valen para cualquier sociedad bien ordenada, aunque sea de tipo tradicional o jerárquica, ajena la civilización liberal occidental. La obra de Rawls es la más influyente en la actual discusión sobre la naturaleza de la justicia, el liberalismo y los derechos humanos. (Ya existe una traducción publicada en España)

Shutem, Stephen y S. Hurley (eds.). *De los derechos humanos*

Se trata de la publicación de las conferencias Oxford auspiciadas por Amnistía Internacional, en torno a los derechos humanos. Incluye capítulos

de pensadores de primera línea como R. Rorty, J. Rawls, J. Elster, F. Lyotard, entre otros. Con la ventaja de que se trata de texto sin pretensiones eruditas. Un material muy interesante para la reflexión filosófica sobre el tema, con la principal objeción de que por la fecha y lugar de edición pueden resultar difícil de obtener.

BIBLIOGRAFIA

Apel, Karl O. *Teoría de la verdad y ética del discurso,* Barcelona, Paidós Ibérica, 1991.

Barba, José F. *Educación para los derechos humanos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Bertely Busquets, María (coord.) *Educación, derechos sociales y equidad,* México, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, 2003.

Bobbio, Norberto. "Presente y futuro de los derechos humanos" en *El problema de la guerra y las vías de la paz,* Barcelona, Gedisa, 1982.

----------, *Liberalismo y democracia* [trad. De J. Fernández Santillán], México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

----------, *El filósofo y la política* [trad. De J. Fernández Santillán], México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Campillo Sáinz, José. *Derechos fundamentales de la persona humana*, Derechos sociales, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995.

Cancado Trindade, Antonio. "Reflexiones sobre el futuro del sistema interamericano de protección de los derechos humanos", *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, volumen 20, 1994.

Carpizo McGregor, Jorge. "Los derechos de la tercera generación: paz y desarrollo", en *Cuadernos Americanos,* n.e. año 7, 3 (39): 27-33, mayo-junio, 1993.

Comanduci, Paolo. "Derechos humanos y minorías: un acercamiento analítico neoilustrado" [trad. De Francesca Gargallo], en *Isonomía,* (3): 21-42, octubre, 1995.

Comisión Nacional de Derechos Humanos. *Los derechos humanos en la tercera edad,* México, CNDH, 1999.

Corcuera Cabezut, Santiago. *Derecho constitucional y derecho internacional de los derechos humanos,* México, Oxford University Press, 2002.

Donelly, Jack. *Derechos humanos universales: teoría y práctica.* Trad. Ana Isabel Stellino. México: Gernika, 1994 323.4 D681d (Colmex).

Fernandez Santillan, José. *El desperta de la sociedad civil,* México, Océano, 2004.

Garzón Valdés, Ernesto. "El problema ético de las minorías étnicas" en L. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 31-57.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Taurus, 1987.

----------, *Conciencia moral y acción comunicativa,* Madrid, Península, 1991.

----------, *Escritos sobre moralidad y eticidad* [trad. De Manuel Jiménez Redondo], Barcelona, Paidós, 1991.

Hernández Vega, Raúl. "Los derechos de los pueblos indios en búsqueda de una fundamentación", en *Revista Jurídica Jalisciense,* 5 (2): 127-133, mayo-agosto, 1995

Kliksberg, Bernardo y L. Tomassini. *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, Banco Interamericano de Desarrollo/ Fondo de Cultura Económica, 2000.

Küngs, Hans. *Proyecto de una ética mundial*, [trad. De Gilberto Canal], Madrid, Trotta, 2000.

Kymlicka, W. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías,* Barcelona, Paidós, 1996.

Lucas, Javier de " Las minorías: de los derechos individuales al estado jurídico", en *Isonomía*, (3): 71-108, octubre, 1995.

Olivé, León. *Ética y diversidad cultural,* México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993.

Rabossi, Eduardo. "El fenómeno de los nuevos derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico", en David Sobrevilla (comp), *El derecho, la política y la ética,* México, Siglo XXI/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 198-221.

----------, "Los derechos humanos básicos y los errores de la concepción canónica", *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos,* núm. 18, julio-diciembre, 1993.

Rawls, John. *Teoría de la justicia* [trad. De María Dolores González], México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

----------, “El derecho de gentes”, en Stephen Shute y S. Hurley, *De los derechos humanos* [trad. De Hernando Valencia Villa], Madrid, Trotta, 1998.

Raz, Joseph. “El problema de la naturaleza del derecho” *en Isonomía,* (3): 131-151, octubre, 1995.

Rocatti, Mireille. “El derecho al medio ambiente en el contexto de los derechos humanos”, en *Gaceta de la CNDH,* núm. 95, México, 1998.

----------, “Derechos humanos, pluriculturalismo e identidad cultural”, en Gaceta *de* la CNDH, núm. 103, México, 1999.

Rodríguez y Rodríguez Jesús (comp.), *Instrumentos internacionales sobre derechos humanos ONU-OEA, CNDH,* México, 1994, 2 tomos.

Miguel, Richard “Derechos humanos: Racionalidad y sentimentalidad, en Stephen Shute y S. Hurley, *De los derechos humanos* [trad. De Hernando Valencia Villa], Madrid, Trotta, 1998.

Sermeño, Ángel. “La ciudadanía multicultural”, en *Metapolítica,* vol. 2, núm. 6, 1998, pp. 365-372.

Shute, Stephen y S. Hurley (eds), *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta, 1998.

Stavenhagen, Rodolfo. “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, *en Isonomía,* (3): 109-128, octubre, 1995.

Villoro, Luis. “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *en Isonomía,* (3): 7-19, octubre, 1995.

Zea, Leopoldo. “Derechos humanos y problemas indígena”, en *Cuadernos Americanos,* n.e., año 8, 3 (45): 11-31, 1994.

CAPÍTULO 7 DISCRIMINACIÓN Y TOLERANCIA

Sofía Reding Blase

Los grabados con los que Theodor de Bry ilustró algunas crónicas del siglo XVI, nos permiten aproximarnos a las imágenes que traducen lo que significó la aparición de un Nuevo Mundo en el imaginario de la Europa pos medieval, así como acercarnos a la problemática que resulta del choque cultural. En casi todos aquellos gravados aparecen salvajes; algunos son americanos, otros europeos. La crueldad de la que, colocación de la invasión, hicieron ganan los conquistadores, quedó representada en las obras de importantes personajes como Bartolomé de las Casas. Hacia 1550, el y otros intelectuales de la época se reunieron en Valladolid para participar en un magno debate relacionado con los parámetros con los cuales se define el humano. No era la primera vez que se discutía sobre el tema: siglos atrás, en la zona del Mediterráneo, ya se había definido lo inhumano como lo irracional, lo irracional como lo bárbaro, lo bárbaro como el balbuceo. El otro (el distinto) pasaba a ser excluido de todo diálogo y se convertía en el enemigo. No hace falta detallar el modo en el que, durante la Edad Media se combatió a los portavoces del grandes Adversario. Contra los endemoniados, la eliminación física sería la mejor condena, en el mejor de los casos, se plantearía el sometimiento cultural como el tratamiento más adecuado que tampoco deja de ser, después de todo, una práctica de eliminación. En realidad, a partir del momento en que se definió en forma unilateral lo que se suponía era el humano, también se establecieron los límites de lo entendido como *tolerable*.

La palabra tolerancia proviene de una raíz latina que significa "aguantar, llevar por encima, portar, soportar". En principio, la tolerancia se planteó como un asunto de tolerancia religiosa, no sólo entre pueblos politeístas, sino también como una actitud de religiones monoteístas. El Libro de los musulmanes, por ejemplo, les ordena:"No se puede usar la coerción para imponer la aceptación de la religión" (Corán II, 256), lo que, según algunos, explicaría la tolerancia por la que se destacaron durante la ocupación de la península ibérica. En lo que respecta al mundo occidental, algunos consideran que el inicio de políticas de tolerancia se relaciona con el surgimiento de las iglesias nacionales en Europa del siglo XVI. Fue a partir de la reforma cuando proliferaron las confesiones religiosas protestantes, cómo advierte Victoria Camps,[154] qué se genera una situación en la que la tolerancia se planteaba como un inconveniente político. Los soberanos tuvieron que imponerse a distintas comunidades religiosas que estaban sometidas a ellos, pero que diferían con los gobernantes en materia de religión. Así pues, la persecución religiosa producía la unión política, y ya no sólo confesional, tanto de los súbditos, como de los

[154] Camps, Victoria. *Virtudes públicas,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1990, p. 96

disidentes. El *privilegium emigrandi* del siglo XVII, por ejemplo, atenuó la intolerancia religiosa, al plantear el derecho de abandonar el terruño para establecerse en tierras cuyas autoridades pertenecieran al mismo culto de los emigrados.[155] Sin embargo, con la reforma protestante no sólo se fragmento la unidad teológica del cristianismo a nivel institucional; la tendencia a emanciparse de la religión se vio favorecida y las ciencias esperaron cada vez menos la legitimación de sus principios del concepto de Dios.

Además de la relación entre política y tolerancia, también Sería posible pensar en una correspondencia entre la tolerancia religiosa y el mercantilismo. Eran muchas las ventajas que aportaba al mercantilismo: La privatización de las realizaciones materiales y, más todavía, de la fuerza y de los instrumentos que originaban esas realizaciones. La privatización de las conciencias se escribía en esa línea, como indica Iring Fetscher, por lo que los estados no demoraron en permitir las diversas confesiones si ello redundaba en la paz interna y la seguridad frente al exterior. La ruptura con la iglesia católica no sólo beneficiaba al Estado dispensándolo de una alianza estructural de muchos siglos con la iglesia apostólica y romana, sino que, además, fomentaba y reforzaba el nacionalismo por medio de la alianza con iglesias nacionales creando así una nueva red de lealtades. Se aprecia, pues, el uso político de la tolerancia: El reacomodo de las poblaciones según sus credos para afinar la homogeneidad de los estados modernos. De estas situaciones daba cuenta John Locke (1632 -1704). En su *Tercera carta sobre la tolerancia* (1693) señala, más o menos, lo siguiente: En el terreno religioso sólo es posible la convicción subjetiva, pero no una certeza comparable a la que se alcanza en las ciencias, lo que está demostrado por el hecho de que las opiniones opuestas son sostenidas con igual abundancia de argumentos. La verdad en nombre de la cual se persigue la disidencia es siempre la verdad de uno, por lo que las justificaciones que esgrime el perseguidor no puede ser sino subjetivas.

Ser tolerante no significa soportar de mala gana lo diferente. Implica, más bien, practicar una conducta virtuosa que reconoce que toda cultura es producto de complicadísimos ejercicios de la racionalidad y merece respeto, es decir, es digna. Desde luego, no todos los aspectos de una cultura son dignos de respetarse, no obstante, las nociones acerca de lo bueno y lo malo no pueden provenir de una sola visión del mundo, de una cultura que se considera como la única legítima o correcta.

De acuerdo con lo anterior, tolerar consiste en considerar y reconocer la legitimidad de las peculiaridades ajenas y, por consiguiente, no construir lo global y lo universal reprimiendo lo local y lo singular. En este sentido, la tolerancia aparecerá como corolario de la defensa del ideal liberal de la fraternidad, lo que fortalece el aprecio por otras culturas

[155] Fetscher, Iring. *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales,* Barcelona, Gedisa, 1994, p. 44.

y las opciones y alternativas de desarrollo que estás ofrecen, de tal manera que se evite el error de conservar posturas inadecuadas como es ser intolerante.

Si la tolerancia imposibilita superar el error es debido a que no demandan y fortaleza, ni sentimientos de solidaridad. La tolerancia, en cambio:

> Da por sentada la fortaleza del Yo, la cual a su vez, el resultado de una socialización bien lograda. Por eso no debe confundirse con la acrítica aceptación de cualquier cosa como válida. Existen límites para la tolerancia legítima. [...]
>
> La tolerancia exige dejar hacer al otro en su alteridad. [...] la tolerancia exige un acercamiento al otro, su reconocimiento y el respeto de su dignidad.[156]

La tolerancia *per se* no asegura la subsistencia de la diversidad cultural.

Sin embargo, cabe destacar que la tolerancia por sí misma no asegura que la diversidad cultural subsista. Incluso en regímenes democráticos occidentales, advierte Alain Touraine, la tolerancia puede llegar a ser un instrumento para asegurar la dominación si el objetivo es la asimilación de las sociedades tradicionales para que alcancen la modernidad:

> Ese modelo nacional democrático permitió, gracias a las libertades públicas, combinar el pluralismo (de los intereses y las opiniones) y la unidad política. Hizo que triunfara el laicismo. Pero también, y de manera complementaria, a menudo impuso, en nombre del progreso y la ley, las mismas reglas y formas de vida a todos.[157]

Observamos, entonces, que, si bien el discurso de la modernidad favorece la tolerancia, lo cierto es que no acaba con las practicas discriminatorias. ¿Qué ocurre cuando la intolerancia resulta políticamente a necesaria para el poder? A partir de este aspecto pretendo desarrollar la temática de la discriminación y de la defensa de ciertos derechos que, según los expertos, podrían ir borrando líneas de separación injustamente trazadas, y permitir, al mismo tiempo, la protección de determinados espacios que favorezcan la reproducción de las culturas.

Considero que estudiar la forma en la que se establece la distinción entre lo lineal y lo torcido, nos lleva a reflexionar acerca de la discriminación y de los principios a partir de los cuales se determina lo que resulta ser central y lo que se convierte en marginal. La intolerancia que sufren en la actualidad enormes contingentes humanos es, después de todo,

---

[156] *Ibid,* pp. 150, 151

[157] Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 168.

el resultado del afán por trazar líneas de separación, lo que va en detrimento de la cohesión social.

BAJO CONTROL

La reflexión en torno a las relaciones interculturales ha pasado a ser más que relevante no sólo porque el escenario sociocultural se ha modificado por el proceso de globalización, sino también debido a que el mundo es, de suyo, un texto sumamente complejo. Frente a esta complejidad, muchos son los que tienden a caer de rodillas derrotados por la aparente imposibilidad de comunicarse con otros, lo que en realidad es producto de una incapacidad por aprehender realidades que le son extrañas. Este tipo de personajes opta por andar el camino del llamado pensamiento débil y procura expresar su sentir sin que este sea, esa mente, interpretable. Otros, más autoritarios, prefieren la revoltura e incluso la imponen, negando la dinámica social y formulando proyectos sociales que conducen a la fragmentación total. Frente a nosotros está la posibilidad de una uniformidad impuesta, o bien, de una vida social configurada de modo que puedan respetarse a las particularidades y que se funde en ese respeto la posibilidad de permitir que la vida se desenvuelva de múltiples maneras.

Las sociedades han venido cambiando en dos formas distintas: autónomamente, pero también por medio del avasallamiento. En este último caso, qué Darcy Ribeiro[158] llamó *actualización histórica*, se ha pretendido que la sociedad sometida se ajuste a una concepción del tiempo y del espacio que no le viene de ella, sino de que la dirige, por la consecución de fines que ya no son los propios. Como afirmó Jacques Berque,[159] el acceso mismo la historia parece tender a la abolición de los sujetos colectivos que acceden a esa historia.

En cuanto a los procesos civilizatorios autónomos, las prácticas que aseguran la subsistencia material del grupo social, así como las normas e instituciones que permiten organizar la vida social, disciplinar la convivencia humana, regular las relaciones de trabajo y regir la vida política, va haciendo modeladas desde las propias necesidades de la sociedad. Estás construcciones permiten pensar en un proceso civilizatorio autónomo, aunque también influyen en las relaciones que se entablan con otros grupos. Valores, cuerpos del saber y de creencias, se van generando autónomamente, pero no en absoluto aislamiento. Sólo en el caso de los imperios, la intolerancia adquiere tal magnitud que se proyecta en el trato dado a los pueblos avasallados: La negación de su autonomía.[160]

---

[158] Ribeiro, Darcy. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. La Habana, Casa de las Américas, 1992.

[159] Berque, Jacques. "Décolonisation, intérieur et nature seconde", *Études de Sociologie Tunisienne,* Bureau de Recherches Sociologiques (BRS), Tunis, I, 1968, pp. 11-27.

[160] Ribeiro, D. *Op. cit.,* pp. 22-28.

Michael Walzer destaca que el gobierno imperial ha sido históricamente la manera más eficaz de incorporar la diferencia, pero en aras de la coexistencia pacífica, por eso: "el procedimiento de incorporación es autocrático [...] la autonomía imperial tiende a encerrar a los individuos en el seno de sus comunidades y, por tanto, en situar les dentro de una etnia particular o en una determinada identidad religiosa. [...] las comunidades incorporadas al imperio no son asociaciones voluntarias".[161]

Pudiera parecer que ahí donde se respetan las singularidades culturales, como ha sido el caso de algunos imperios, existe una actitud que es, de fondo, de gran tolerancia. No obstante, no ha sido así. Tanto en las prácticas de una inclusión forzada, como en las que conducen a la exclusión de los sujetos sociales, se halla la intolerancia con sus dos caras: Indiferencia y cerrazón.

La intolerancia es el resultado de la necesidad de legitimación de aquellas prácticas que prometen tener bajo control lo que pueda conducir alteraciones no deseadas. Cuando los otros son juzgados como "fuera de control" aparece como necesaria la descalificación de casi todas sus peculiaridades y, por ende, el imperativo del Exterminio físico o la dolorosa supresión cultural. Con razón dice Paul Ricoeur que " dos son los aspectos esenciales de la intolerancia: La desaprobación de las creencias y convicciones de los demás, y el poder de impedir a estos últimos vivir su vida como les plazca".[162] Por eso, tanto la uniformación de los perfiles culturales como su disgregación, son consecuencias de necesidades concretas expansión. El efecto es casi inmediato: cerrazón ante la invasión, es decir, provincialismos e intolerancia de aquellos que la sufren.

De cara a esta dinámica, se han asumido posturas relativistas. Sin duda, cierto relativismo es necesario, aunque no suficiente ya que, si bien no se miden las cultura según parámetros ajenos a ellas mismas, no resulta una posición suficientemente adecuada para elaborar un espacio culturalmente plural. El relativismo permite el multiculturalismo y exige una postura tolerante de quién convive en el mismo espacio con otras culturas. A pesar de ello, se corre el riesgo de caer en actitudes como la indiferencia y, a la larga, la aceptación en cierta forma pesimista, de criterios monoculturales cuando se requiere formular algún juicio moral. La elección no puede ser, como diría García Canclini, "entre McDonalds y Macondo". Se sabe que no nos encontramos ante el agotamiento de las posibilidades objetivas de la economía neoliberal y su fundamentación neoconservadora, siempre que se protegen contra de toda alternativa. El asunto es muy complicado. A nivel social se niega de manera sistemática cualquier alternativa de desarrollo, mientras que se diseña una sociedad cuya pluralidad no encarna peligro alguno, a eso se refiere Walzer cuando escribe:

---

[161] Walzer, Michael. *Tratado sobre la tolerancia,* Barcelona, Paidós, 1998, pp. 30-31.

[162] Ricoeur, Paul. "Estado actual de la reflexión sobre la intolerancia", en Academia Universa de las *Culturas, La intolerancia,* Barcelona, Graiza, 2002, p.19.

> La soberanía garantiza que nadie del otro lado de la frontera puede interferir en lo que se hace en este lado. Quienes están del otro lado, puede que se resignen, que sean indiferentes, estoicos, curiosos o entusiastas de las prácticas que se producen en esta parte y puede que por ello no muestren una tendencia a interferir. Quizás sea que acepten la lógica de la reciprocidad de la soberanía:"no nos preocupamos de tus prácticas sino te inmiscuyes en las nuestras".[163]

Como puede advertirse, el pluralismo no conduce de modo forzoso al diálogo intercultural; en algunos casos se expresa como mera presencia de diferencias culturales; en otros, se manifiesta como una especie de folclorismo romanticón, y a veces incluso vergonzoso, pero sin ninguna fuerza para reaccionar al choque cultural. En todo caso, como afirmó Lévi-Strauss:"La civilización mundial no podría ser otra cosa sino la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad.[164]

De acuerdo con Etxeberria, se debe evitar tropezar con lo que obstaculiza la relación entre culturas. La primera de las trabas consiste en asumir una postura relativista en extremo, es decir, aislacionista. Se refiere, en pocas palabras, al respeto, aunque superficial, otras culturas. Los elementos culturales se consideran intocables, lo que hace pensar a Etxeberria que se trata de una sacralización de la cultura, puesto que se impone un relativismo *normativo*: la propia cultura se convierte en el absoluto. Más todavía:"Esta sacralización tiende a acompañarse, además, con el conservadurismo; al definir cultura por lo que es y lo que es, lo que se propone, como lo que *debe ser*, toda propuesta de cambio debe ser necesariamente vista como infidelidad.[165] En este sentido, los juicios de valor se dan sólo *intraculturalmente*, impidiendo un diálogo intercultural sobre principios éticos universales mínimos y acerca de la propia crítica las culturas. En el caso de que sean inevitables la incomunicabilidad de las culturas, así como su inconmensurabilidad la tolerancia no tiene mucho sentido en tanto es traducción de una indolente indiferencia ante los perfiles de otras culturas. Si no existe alguna posibilidad de comprensión de otras culturas, la tolerancia es, entonces, sólo pereza de enfrentar la muy trabajosa labor de entenderlas o incluso de asumir una posición crítica frente a ciertas de sus particularidades. Así pues, no es difícil que parezcan sociedades multiculturales en donde no hay ningún intercambio relevante o profundo entre los segmentos que las componen.

La tolerancia, entendida como conducta virtuosa, invita a seguir otro camino: El de la interculturalidad, que no es siempre sinónimo de mestizaje, pero sí, desde luego, de combate a la mixofobia. Cómo sugiere Geertz, para vivir en mundos mixtos," no es

---

[163] Walzer, M. *Tratado sobre…, op. cit.,* p. 34.
[164] Levi-Strauss, Claude. *Race et Historie*, Paris, Gonthier, 1961, p. 77.
[165] Etxeberria, Xabier. *Ética de la diferencia. En el marco de la antropología cultural,* Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 226.

necesario elegir, de hecho, es necesario no elegir entre el cosmopolitismo sin contenido y el provincialismo sin lágrimas. Ninguno de ellos es útil para vivir en un *collage*.[166]

Para alcanzar la interculturalidad, es preciso remitirse a la interpretación de las culturas. Si bien es cierto que las culturas no pueden ser evaluadas con los mismos esquemas ni tratadas del mismo modo, pueden comunicarse entre ellas sin perder su propia especificidad y sin renunciar a determinados códigos, sean estos mínimos o relativamente compartidos. Así, se evita caer en subjetivismos absolutos y también en homologías cientificistas, lo que permite superar los excesos tanto de un relativismo esquizofrénico, como los de evolucionismo paralizante. En otras palabras, el relativista a ultranza lo admite porque todo, en el fondo, le trae dos ventajas su exacerbada tolerancia: ganancias económicas (todo puede venderse), así como una sensación de falta de anclaje que combina a la perfección con su falta de compromiso. A fuerza de alimentarse de todo y con todo, le sobreviene la epilepsia total: para entender al mundo, todas las explicaciones son igualmente válidas. Al evolucionista, en cambio, le deja paralizado el destino ya escrito, inmutable, al que se abandona los hechos de la vida: todo acontecimiento resulta previsible si las leyes que le han dado vida son de antemano conocidas. El problema, por supuesto, llega cuando aparece lo no previsto o, peor aún, lo que no podía haberse venir pues no correspondía a lo que se suponía que estaba ya escrito.

Superar el exceso es una tarea muy complicada, pero necesaria para un debate en que ni se impongan de manera unilateral ciertas ideas, ni se admitan todas como siendo igualmente válidas. De hecho, consistiría en construir un horizonte común para los interlocutores de un debate, y en este sentido la universalidad se asumiría como un instrumento de análisis: Un principio regulador que permite la confrontación fecunda de las diferencias y cuyo contenido no se puede fijar ya que siempre está sujeto a revisión. "Si se entiende la universalidad de esta manera - señala Todorov -, se prohíbe todo deslizamiento del universalismo hacia el etnocentrismo o el cientificismo [...] sin por ello caer en los defectos del relativismo que renuncia los juicios o, en todo caso, a los juicios transculturales.[167]

La pluralidad de cosmovisiones y de formas de tomar decisiones y emitir juicios de valor genera serios problemas que deben discutirse. Como señala Ricoeur, es inevitable la difícil práctica de una ética de la discusión "que presupone la existencia de *un espacio público de discusión*, esto es, de una opinión pública informada".[168] La información debe ser la adecuada para que se evite determinado tipo de problemas, propios de culturas u organizaciones que se aíslan: se mantienen injusticias, se deforma la conciencia cívica, se distorsiona la agenda pública y se enajena el control final sobre la agenda. Entonces, el

[166] Geertz, Clifford. *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 1996, p.91
[167] Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la diversidad humana,* México, Siglo XXI, 1991, pp. 438-439.
[168] Ricoeur, P. *Op. cit.,* p. 21.

espacio público de discusión debe configurarse de manera que no se sacrifiquen los beneficios sustanciales para la mayoría en el largo plazo con tal de conseguir beneficios visibles en el corto plazo a una minoría.[169]

La pluralidad de cosmovisiones y de formas de tomar decisiones y emitir juicios de valor genera serios problemas que deben discutirse.

Asimismo, pueden surgir otros problemas. Para León Olivé, el diseño de un espacio intercultural puede verse seriamente obstaculizado debido a cierta "inconmensurabilidad" de los valores, pero eso no determina que deba llegarse a la arbitrariedad al momento de las decisiones. En ocasiones, los presupuestos de una cultura pueden llegar a resultar incompatibles con otros y ser, por ende, *intraducibles*.[170] Por eso que, según Olivé, se debe hablar de inconmensurabilidad total y parcial. No es total, resulta imposible traducir los enunciados formulables en el lenguaje de una comunidad a lenguaje de la otra.[171] En otras ocasiones, es posible la traducción parcial entre los marcos conceptuales (presupuestos), pero resultan inaceptables, o incluso ininteligibles para el otro marco conceptual.[172] De este modo el asunto se relaciona con los marcos conceptuales que facilitan u obstaculizan algunos tipos de acciones, al permitir o impedir la identificación de determinados hechos, al condicionar la percepción y la observación, o el reconocimiento indirecto de hechos por medio de teorías. Asimismo, "pueden permitirse o impedir la formulación de ciertos problemas, el reconocimiento de ciertos hechos como relevantes para determinados problemas y también permiten o impiden que se construyen o que se acepta en teorías y concepciones acerca del mundo".[173]

Por supuesto, las dificultades señaladas por Olivé se relacionan con el tipo de contexto del que se habla: en algunos casos, cuando existe poca comunicación y relaciones muy verticales, el contexto será multicultural. Aunque hay diferencias entre los conceptos del multiculturalismo e interculturalidad, conviene prestar atención al primero para poder distinguirlo de otra nación, la de asimilacionismo. Para Joaquín Abellán:

> [...] el multiculturalismo parte del hecho de la existencia de culturas y farsa en una misma sociedad y aspira a que tengan un reconocimiento en la esfera pública, mientras que el asimilacionismo parte de que el inmigrante con una

[169] Dahl, Robert a. *Los dilemas del pluralism democrático. Autonomía versus control,* México, Conaculta/Alianza Editorial, 1991, pp. 47 y 53.
[170] La incomensurabilidad significa que no podemos comparar unos valores con otros, pues carecemos de parámetros que así nos lo permitan. En el caso de plantear una inconmensurabilidad absoluta, estaríamos renunciando a los universales.
[171] Olivé, León. *Razón y sociedad,* México, Fontamara, 1996, p. 54.
[172] *Ibid.,* pp. 52-53.
[173] Ibid., p.39

> cultura distinta tiene que aceptar la cultura política establecida en la sociedad receptora para poder ser reconocido públicamente.[174]

Miquel Rodrigo Alsina hace notar la distinción entre multiculturalismo e interculturalidad:

> [...] entiendo por multiculturalismo la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual; mientras que la interculturalidad sería las relaciones que se dan entre las mismas. Es decir que el multiculturalismo marcaría el estado, la situación de una sociedad plural desde elpunto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas. La interculturalidad por otro lado haría referencia a la dinámica que se da entre esas comunidades culturales. El problema que se plantea es qué se entiende por comunidad cultural o, más concretamente, cuáles son los diferenciadores culturales que me permiten constatar su existencia.[175]

Es evidente, entonces, que el sitio (real o virtual) que comparten diversas culturas debe ser un espacio de tolerancia, aunque no de cualquier tipo. Lo que sostiene Camps al respecto es muy sugestivo. Para ella, la tolerancia tiene sus límites y en su reflexión encontramos el planteamiento de lo que esconde una tolerancia que podríamos llamar débil. Considera que tanto las críticas al pluralismo por ficticio y engañoso, como el intento de poner límites a una tolerancia indiscriminada nos conducen al mismo sitio. Es decir, es preciso no perder de vista que ciertas convicciones y normas de la conducta y la moral, no pueden ausentarse en aras de una tolerancia entendida como indiferencia. El miedo a discrepar, subraya Camps, no se instala en el formalismo menos comprometido porque, al parecer, no hay criterios firmes para descalificar nada. Se trata, pues, de:

> Un formalismo que, además, se sustenta en un suelo poco firme que no es cierto que carezcamos de la distinción entre vicio y virtud o entre el dolor y el placer constructivos o destructivos de la persona o de la sociedad. Carecemos, sin duda, de unos criterios tan sólidos y tan completos que nos permitan decidir en cada caso, al aplicarlos, qué debemos hacer sin riesgo de equivocarnos. Pero poseemos una memoria del bien y del mal moral -sobre todo del mal- que nos sirve de punto de referencia. Cierto que las situaciones

[174] Abellán, Joaquín. "Los retos del multiculturalismo para el Estado moderno", en Badillo O´Farell, Pablo (Coord.). *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural,* Madrid, Universidad Internaciona de Anadlucía/AKAL., 2003, p. 19.

[175] Rodrigo, Miquel. "Elementos para una comunicación intercultural", *Revista CIDOB d´Afers Internacionals,* num. 36, 1997. Fuente electrónica. [En línea] Discponible: http://www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Afers/rodrigo.html.

> no se repiten y son idénticas. Pero el miedo al error no exime de la necesidad de actuar y de la obligación de decidir.[176]

Giovanni Sartori[177] también ha teorizado acerca del multiculturalismo que, en su opinión no es una continuación del pluralismo y, de hecho, lo niega: una sociedad pluralista vendría a ser la que tolera la diversidad, mientras que una sociedad multicultural acentuaría la diversidad cultural y étnica, llegando incluso a fabricarla. Así en contextos multiculturales aparece la tolerancia, como se mencionó el principio, como sinónimo de indolencia o de verticalidad. Es interesante observar que esta última definición nos permite advertir con mayor claridad la diferencia entre los tipos de tolerancia: la entendida sólo como indiferencia o la diferencia (o tolerancia débil) que se presenta en contextos multiculturales; y la que suponemos virtud que se ejercita en las *relaciones interculturales.*

Un factor decisivo para lograr una sociedad plural, y no meramente multicultural, como señalaría Sartori, es la comunicación. La comunicación intercultural es un ejercicio difícil y requiere de ciertas pericias, como la competencia intercultural, que nos permitiría negociar los significados culturales, así como actuar comunicativamente de acuerdo con las múltiples identidades de los participantes. Esta habilidad se fortalecerá con el uso de la analogía que Arriarán y Beuchot definen así:

> La analogía es pro-porción, admisión de proporciones conjuntadas o armonizadas, no desligadas ni caóticas. Es un respeto de proporciones, que son diferentes y divergentes, pero con unidad proporcional. La analogía es una tensión, distensión y protensión, casi dialéctica, entre lo particular y lo universal. Respeta lo particular y diferente, sin negar lo alcanzable de universalidad y semejanza.[178]

Con todo, aunque la analogía resulta indispensable, no es tampoco defensa absoluta frente a la incertidumbre.

En la propuesta de Rodrigo,[179] tanto la incertidumbre como la ansiedad deben reconocerse. Desde luego, evitar la ansiedad frente a lo ambiguo resulta un poco difícil, pero la tolerancia y la empatía pueden ayudar. Asímismo, es verdad que si la comunicación es una construcción de sentido, la comunicación intercultural admite con frecuencia cierto grado de incertidumbre. La incertidumbre es un fenómeno cognitivo que condiciona nuestra comunicación, ya que nos coloca en una situación de duda, de inseguridad. Para William

[176] Camps, V, *Op. cit.,* pp.113-114.
[177] Sartori, Giovanni. *La sociedad multiética. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros,* Madrid, Taurus, 2001.
[178] Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo,* México, Ítaca, 1999, p. 195.
[179] Rodrigo, M. *Op. cit.,*

Gudykunst[180] existen dos tipos de incertidumbre: hay una incertidumbre predictiva que se refiere a la incertidumbre que tenemos con relación a la predicción de las actitudes, sentimientos, creencias, valores y conductas de los forasteros. En otras palabras, puede surgir alguna duda cuando se tiene que predecir el desarrollo de la interacción comunicativa con un extranjero. En ocasiones no se sabe muy bien cómo se desarrollará una relación con una persona de otra cultura. El segundo tipo de incertidumbre es explicativa y se refiere a la incertidumbre relacionada con las actitudes, los sentimientos y los pensamientos de los otros. A veces, resulta fácil encontrar explicaciones, de acuerdo con nuestros propios criterios culturales, a determinadas reacciones de los forasteros. Con todo, habrá que distinguir también entre la incertidumbre de la que habla Gudykunst y la fobia a la diferencia, que Teresa San Román[181] llama alterofobia. Esta actitud es una de las formas en que se manifiesta la discriminación, aunque también en una alterofilia exagerada, la cual consiste en una admiración desmesurada por el otro, quien tampoco es visto en su real dimensión, si no es la que le conviene a quien lo mira.

Inicialmente, la tolerancia se planteó como un asunto en el contexto religioso, ahora se ha generalizado a otros ámbitos sociales.

LA DISCRIMINACIÓN

El racismo, como el sexismo o el clasismo, son formas que reviste la discriminación. No se presentan siempre con la misma intensidad, pero es evidente que son el resultado de la intolerancia. Desde luego, una de las fuentes de la discriminación es el etnocentrismo. Definirse como centro es una práctica común, y hasta necesaria, de todo un pueblo. Puede decirse que el etnocentrismo permite a toda sociedad afirmar frente a otras su propia valía. De hecho, llama la atención que casi todas las sociedades sin Estado lleven nombres como "los hombres", "los hombres verdaderos", "los legítimos hombres" y fórmulas similares. Aunque no suelen considerar a los otros como sus pares, la verdad es que su intolerancia tampoco adquiere la intensidad que sí puede observarse en las relaciones que establecen las sociedades con Estado. En estas últimas, las "sociedades industriales", como les llaman algunos, la discriminación se manifiesta, en muchos casos, más allá del simple prejuicio. Como señala Michael Wieviorka[182] resulta útil diferenciar entre el prejuicio y la segregación y distinguir como con mayor claridad las diversas formas del racismo. Naturalmente, no son comparables las opiniones privadas con las ideologías racistas fomentadas desde el Estado mismo. Lo que sí es obvio es que la frustración que

[180] Gudykunst, William, "Uncertainty and anxiety", en Young Yun Kim y W, Gudykunst, *Theories in intercultural communication,* Newbury Park, Sage Publications, 1996, pp.123-156.
[181] San Román, Teresa. *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía,* Barcelona, Tecnos, 1996, p. 108.
[182] Wieviorka, Michel. *El espacio del racismo,* Barcelona, Paidós, 1992.

sienten algunos individuos suele desplazarse del agente causal de la frustración a un *chivo expiatorio*.[183]

Nos recuerda Wieviorka que no hay actor sin un sistema de acción, sin relaciones sociales o intersocietales que permiten el surgimiento de personalidades racistas que contextualicen la conciencia o subjetividad.[184] El racismo no es una actitud exclusiva de determinada clase de individuos, sino de algunos tipos de sistemas sociales. Las formas discriminatorias reflejan niveles muy altos de un etnocentrismo insano, así como conductas xenofobicas y mixofóbicas. El prejuicio racial se exhibe y legítima al apelar a supuestas experiencias históricas o personales para legitimar la antipatía racial, transformando la actitud racista en "coherente" con un sistema dado. Ese es el caso de las castas. En tiempos de la colonia, por ejemplo, la organización de la sociedad en castas favoreció un proceso digno de analizarse, el de la bestializacion del otro: mulato, mandinga, lobo, son sólo algunos de los nombres que favorecían la deshumanización del otro. En aquellos días, cuanto más intensos resultaban ser los niveles de mestizaje, mejor reflejaban las etiquetas lo ridículo: tente en el aire, no te entiendo, ahí te estás... El sistema de castas como afirma Walzer, es un mundo de fronteras, constituido por grupos rígidamente segregados.

> Nosotros entendemos a las castas como grupos rígidamente segregados, y al sistema de castas como una "sociedad plural" como un mundo de fronteras. Pero el sistema es constituido por una extraordinaria integración de significados. Prestigio, riqueza, conocimiento, cargo, ocupación, alimentación, vestido e incluso el bien social de la conversación: todos están sujetos a la disciplina lo mismo intelectual y física de las jerarquías. Y la jerarquía misma es determinada por el valor único de la pureza racial.[185]

Los caracteres físicos más llamativos, como el color de piel, los ojos, la estatura, la forma del cabello, la pilosidad y los rasgos faciales, como la forma de la nariz, son los que más a menudo se emplean para construir categorialmente la noción de raza y para crear estereotipos de belleza a los que se atribuye un ejercicio superior de la racionalidad. Resulta inadecuado apelar a explicaciones pseudocientíficas que pretenden demostrar que la superioridad o inferioridad está en los genes. Se sabe que todos los *homo* evolucionaron de la misma forma. Por lo tanto, el derecho a la diversidad no puede fundamentarse en el curso que ha seguido la evolución. Ninguna argumentación en favor del respeto a la igualdad en

---

[183] Juliana González explica este proceso: "*El pharmakos* era, por un lado, un ser humano que tenía funciones similares a las de un "civo expiatorio"; sobre el recaían todas las agresiones y violencias del pueblo, liberando a éste de ellas; y una vez que el *pharmakos* se hacía depositario de estas cargas negativas, se le sacrificaba con el exilio o la muerte (generalmente por lapidación), y al mismo tiempo se le sacrilizaba, haciéndosele objeto de veneración. El *pharmakos* era así objeto de maldad y al mismo tiempo de salvación". (González, Juliana, *El ethos, destino del hombre,* México, UNAM/FCE, 19996, P. 87).

[184] Wieviorka, M. *Op. cit.,* p. 74.

[185] Walzer, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad,* México, Fondo de Cutura Ecnoómica, 1997, pp. 39-40.

la diversidad, puede partir de un hecho biológico; es más, ni siquiera sería apropiado establecer la igualdad como resultado de la evolución, pues en el caso de nuestra especie es la capacidad de producir cultura lo que nos distingue del resto de los animales. Precisamente debido a que todos los seres humanos que viven en sociedades poseen la capacidad de producir símbolos y cultura en general son todos iguales, aunque diferentes en cuanto al modo en que expresan sus creaciones. En este sentido, es importante poder desprenderse de todo determinismo cuando se intenta explicar la diversidad cultural. El determinismo provoca explicaciones del comportamiento humano como resultado de una cadena de determinantes que van desde el ADN hasta las estructuras culturales, presentándolas como ineludibles. En otras palabras, el determinista justifica el status quo como producto de una naturaleza humana inevitablemente determinada y que condiciona, también, formas de pensamiento de diverso desarrollo que pueden abarcar desde las infantiles hasta las maduras. De esta manera se postulan como necesarias la de las desigualdades sociales.[186]

A este tipo de determinismo suele estar vinculada a la idea de que la vulnerabilidad es irremediable. La vulnerabilidad es la condición en la que se hallan aquellos grupos sociales que son víctimas de la discriminación, no sólo racial, sino también económica: no es sólo que sean de tez oscura, son, además, de una condición socioeconómica poco favorecida. El otro que se discrimina ya no implica nada más un peligroso por la violencia que pone a temblar a polis y civitas con base en su supuesta barbarie cultural o porque sea presa del demonio o incluso servidor suyo. Se convierte, además, en una amenaza a causa de la pobreza en la que se encuentra. Las ciudades se estremecen ante el peligro y la inseguridad que, en forma inevitable, ocasionarían los marginales. Por ser causantes del Mal, se convierten en sacrificables en aras del Bien Público. Así, se transforman de ser víctimas del sistema, inculpables de su propia víctimación. No es sólo que se ataque al pobre, la discriminación también se dirige a personas diferentes: gays, mujeres, ancianos, minusválidos...

Cuando las argumentaciones en favor de la discriminación se institucionalizan y se convierten en un discurso estatal, es debido a que el Estado se asume como protector de la integridad, de la superioridad y de la pureza de la raza, por lo que sea puede hablarse de un racismo de Estado.[187] Es desde el poder, de manera simbólica y material, que se decide quién vivirá y quién no, lo que condujo a Michael Foucault a hablar del bipoder. Ahora bien, ¿cómo se ejerce esta clase de poder? En principio, es necesaria la disciplina: se debe vigilar, adiestrar, castigar, no únicamente en el ámbito individual, sino, sobre todo, a escala masiva, global. Foucault nos recuerda que el siglo XIX es el siglo de la ciudad, lo que

[186] El tema puede estudiarse en la siguiente obra de divulgación científica: Lewontin, Rose y Kamin. *No está en los genes. Racismo, genética e ideología,* México, col. Crítica, CNA/Grijalbo, 1991.
[187] Foucalt, Michel. *Genealogía del racismo. dE la guerra de las razas al racismo del Estado,* Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1992, p.90.

significa que, sin duda, las fronteras serán más complicadas de trazar y habrá que actuar sobre grupos que desequilibran, o, como señala Foucault, matarlos, en forma directa o indirecta.

Los movimientos migratorios han modificado al rostro de las ciudades y las han convertido en expresiones de la pluralidad cultural y étnica. En la ciudad se asiste a la interpenetración de poblaciones y formas de vida dispares: a consecuencia de la destrucción de viejas formas productivas, los seres humanos se desplazan hacia nuevos centros de actividad, lo que en muchas ocasiones genera gran confusión. Esta confusión se solucionaría, desde el mirador del biopoder, dejando morir a los que viven en los márgenes (los pobres, los ancianos, los varones, jóvenes, las mujeres, los indígenas) y haciendo vivir a los que constituyen el ideal del ágora Occidental: los blancos.

> El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar debe pasar por el racismo. Pero también un poder soberano, es decir un poder que tiene derecho de vida y muerte, si quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, debe pasar por el racismo. Que quede bien claro que cuando hablo de homicidio no pienso simplemente en el asesinato directo, sino en todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión.[188]

¿Existe algún modo de escapar a la muerte? Sólo hay una manera: el blanqueamiento o, si se prefiere otro término, la occidentalización. El problema no es sólo de carácter cultural, es decir, no solamente afecta las identidades grupales, sino las individuales.

Asimismo, es verdad que la occidentalización, al ser mera imitación, da como resultado un pueblo desarraigado y masificado por efecto de un modelo capitalista periférico. Esto nos lleva a plantear que el conflicto que entraña el racismo no puede ser superado imponiendo nuevas culturas, lo cual se esconde en nuestros países tras la máscara de un mestizaje que sólo admite a los morenos claros; ni en el marco del actual contexto en el que los estados o incluso entidades opacas, deciden quién vive y quién muere. El derecho a la vida, en este sentido, no podrá pensarse sin el derecho a la diferencia que debe ser entendido como un "derecho de contar con recursos igualitarios para promover la propia diferencia en un marco de derechos consensuados a los que se subordina".[189] Es evidente, entonces, que la diferencia debe considerarse como una ventaja, propia de nuestra especie,

[188] *Ibid.,* p. 266
[189] San Román, T. *Op. cit.,* p. 140.

y no como una adversidad. Queda pendiente todavía otro asunto por resolver: ¿cómo llegar a acuerdos válidos que en contextos multiculturales nos aparezcan como justos?

LA JUSTICIA

A causa de la compleja situación que en ocasión de la globalizacion del capital y la cultura occidental se ha presentado, son muchos los que discuten acerca de la diversidad de concepciones del bien: "La justicia es una construcción humana y es dudoso que pueda ser realizado de una sola manera".[190] Lo relevante de la discusión es que permite aterrizar en el diseño de especie de concepción intercultural de lo que significa el bien; asimismo, se procura alcanzar una noción de justicia interculturalmente construida. En este sentido uno de los autores que más polémica desató fue John Rawls. De acuerdo con su teoría de la justicia, que resumiré en forma breve, es la equidad lo que caracteriza a un procedimiento de deliberación que conduce a la elección de los principios de Justicia. El modelo que propuso este filósofo estadounidense fue el de una justicia procedimental, centrado en los derechos individuales, así como en un ejercicio de gobierno que toma en cuenta las preferencias de los ciudadanos y los trata de manera igualitaria. En otras palabras:"Cuando está subordinado al bien, lo justo está por descubrir; cuando está engendrado por los medios puramente procedimentales, lo justo está por construir: no está conocido de antemano: se supone que resulta de la deliberación en condiciones de equidad absoluta".[191]

A partir de una situación equitativa inicial, advierte Rawls, los ciudadanos serán capaces de ponerse de acuerdo para encontrar principios de justicia razonables, acordados por individuos racionales, libres e iguales. La justicia que se construye así, designa, pues, el contenido de los principios elegidos y es, en palabras suyas,

> [...] la virtud de las prácticas en las que se presupone que existen intereses rivales y pretensiones conflictivas, y que las personas van a insistir en sus derechos frente a otras. El hecho de que las personas son mutuamente autointeresadas en ciertas ocasiones y para ciertos propósitos, es lo que da origen a la cuestión de la justicia, en el contexto de prácticas que se dan en esas circunstancias [...] la anterior exposición no implica ninguna teoría general de la motivación humana.[192]

A pesar de la última frase, Rawls sí presupone que los individuos son egoístas-racionales, pero también aclara que los involucrados en un debate deben desconocer su posición en determinado contexto social para comprometerse a cooperar en la elaboración de un ideal de justicia. A los participantes del diálogo no les mueve ninguna concepción

[190] Walzer, M. *Op. cit.,* p. 19.
[191] Ricoeur, Paul. *Lo justo.* Madrid, col. Esprit, núme. 34, Caparrós Editores, 1999, pp. 78-79.
[192] Rawls, John. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de ñla justicia,* Madrid, Tecnos, 1986, pp. 18, 19 y 26.

previa del deber o de la justicia; es más, según él: "No hay alternativa a la cooperación social excepto un cumplimiento involuntario y resentido, o la resistencia y la guerra civil".[193] En caso de no querer ser disidentes o pretender que colapse la cohesión social, es decir, cuando se presenta la necesidad de elegir entre concepciones globales de justicia, deben respetarse dos principios,[194] uno igualitario y el otro no igualitario:

> 1 Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertad es para todos.
>
> 2 Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.[195]

Cómo se puede advertir, Rawls parece aceptar que cierta desigualdad social es inevitable y que existen en virtud de los méritos y el trabajo inadvertido en la propiedad, lo que se le acerca a la propuesta de Locke y recuerda al conocido criterio de Pareto.[196] De esta forma al principio de eficiencia Rawls añadir a el principio de diferencia o principio de provecho mutuo.[197] Este, a su vez, conduce al principio de reparación que establece que se debe corregir en dirección a la igualdad el sesgo de las contingencias.[198] En realidad, es el principio de fraternidad y de reciprocidad.[199] Pero, ¿qué es lo que finalmente defiende Rawls? ¿la igualdad o la desigualdad? Dussel opina lo siguiente:

> [...] la "desigualdad" presupuesta ya siempre a priori como una desigualdad ontológica trascendental o de naturaleza, determinará y justificará a todas las "desigualdades" de contenido (materiales y específicamente económicas).

---

[193] *Ibid.,* p. 44.

[194] ¿Por qué dos principios? Ricoeur lo explica con claridad: "Porque en el nivel económico la suma total a distribuir no está fijada desde el principio, depende de la forma como se produzca el reparto. Las diferencias de productividad resultan de la manera en la que la distribución está ordenada. En un sistema de igualdad aritmética la productividad podría ser tan baja que incluso el menos favorecido estaría lesionado. Existe un grado donde la transferencia social llega a ser contraproductiva. En este momento entra en juego el principio de diferencia […] Rawls responde: en una situación de desigualdad arbitraria las ventajas de los más favorecidos estarían amenzadas por la resistencia de los pobres o simplemente por la falta de cooperación de su parte" (Ricoeur, P. *Lo justo, op. cit.,* p.88).

[195] Rawls, John. *Sobre las libertades,* Barcelona, Paidós, 1990, p. 33.

[196] […] el bienestar de un grupo está en su punto óptimo cuando es imposible que ninguno mejore sin que al mismo tiempo empeore al menos otro. […] De ahí que se admita que el criterio paretiano, con ser importante, no identifica la mejor distribución, sino una clase de distribuciones óptimas o eficientes" (*Manual de economía* de 1909, citado por Rawls, K. *Justicia como equidad…,* op. cit., p. 62).

[197] Rawls, J. *Sobre las…, op. cit.,* p. 68.

[198] *Ibid.,* p. 72.

[199] *Ibid.,* pp.73 y 75.

> Como las "instituciones" se articulan sobre dicha "estructura básica" reproducir a cada una de dicha "desigualdad". Y como la "justicia" como imparcialidad no es sino la obediencia a las reglas constitutivas de la estructura básica y las instituciones (que llevan en su seno dicha "desigualdad"), puede ahora entenderse (fuera de las razones que se aducen a partir de Pareto) que todo puede funcionar perfectamente si los "peor colocados" (eufemismo con el que se denomina a las víctimas, a los dominados o excluidos) no son "envidiosos" [...].[200]

Una sociedad es justa si vive de manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros y permite a los disidentes el acceso a canales institucionales expresos para la manifestación de desacuerdo.

Como asegura Walzer recordando a Aristóteles, la justicia es mejor que la tiranía. Una sociedad es justa si su vida esencial es vivida de manera fiel a las naciones compartidas de sus miembros y además permite a los disidentes el acceso a canales institucionales expresos para la manifestación de su desacuerdo, así como mecanismos de adjudicación y distribuciones alternativas.[201] La igualdad es una compleja relación de personas regulada por los bienes que hacemos, compartimos e intercambiamos entre nosotros; no es una identidad de posesiones. Requiere entonces de una diversidad de criterios distributivos que reflejan la diversidad de los bienes sociales.[202]

Ya Jean-Jaques Rousseau (1712-1778), había planteado a la idea de que el ejercicio de la voluntad general es la base del Contrato Social. En su conocidísima obra, el pensador ginebrino afirmaba que el pacto social se reduce a los siguientes términos:"Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo".[203] Es evidente que en este ejercicio público los cálculos egocéntricos no tienen lugar ni razón de ser, pues si se partiera en exclusiva de la voluntad particular, no podrían determinarse los bienes públicos y las normas generales. Con todo, en Rousseau queda claro que el ideal aristotélico de una deliberación llevada a cabo por sujetos autocontrolados sólo puede ser aplicado a pequeñas y homogéneas comunidades políticas. Pero, ¿qué ocurre en el caso de las gigantescas y complejísimas sociedades en las que nos movemos? Hoy, el ámbito de lo público abarca una serie de exigencias relacionadas con los derechos de los ciudadanos, así como con acciones colectivas y solidarias dirigidas hacia la supervisión democrática de las instituciones complejas.

---

[200] Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión,* Madrid, Totta, 1998, p.47.

[201] Walzer, M. *Las esferas de la justicia…, op. cit.,* p. 332.

[202] *Ibid.,* p. 31.

[203] El contrato social. (1,6). Es más "Renunciar a la propia libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes" (1,4).

Por eso, en un tono que quiere recuperar la propuesta de Rousseau y adaptarla a sociedades contemporáneas, Taylor apunta a una participación ciudadana más involucrada en la confección del contrato social así como la defensa de los derechos de los ciudadanos:"La capacidad ciudadana consiste principalmente en el poder de recuperar estos derechos y asegurar la igualdad de trato, así como en influir en quienes toman de hecho las decisiones. Esta recuperación puede tener lugar ampliamente a través de los tribunales, en sistemas con un cuerpo de derechos inalterables".[204]

Queda pendiente un asunto: el del diseño de la posición original en un contexto multicultural y de la redefinición de las relaciones entre sociedad civil y Estado; es decir, el esclarecimiento de lo que significa la dimensión de lo público. En la actualidad, es evidente que una deliberación publica difícilmente podría no estar comprometida con ciertas demandas que derivan, además del multiculturalismo, de la propia vida política democrática. Ahora, podemos ir atrás en el tiempo y localizar algunas de las actuales propuestas en el liberalismo de Locke. Para él, la necesidad de obtener la felicidad es el fundamento de la libertad. Tanto el bien como el mal morales dependen de la conformidad o inconformidad entre nuestras acciones voluntarias y alguna ley. De ese modo la ley no permite responder a las interrogantes con respecto a lo bueno o lo malo de nuestras acciones: ante la ley divina debemos responder si nuestra acción es pecado o deber; a la ley civil, si son inocentes o criminales y, ante la opinión (filosófica) si nuestras acciones resultan en vicio o en virtud.[205] La ley implica, para este pensador, la comunicación de ideas y quién dice comunicación dice libertad e igualdad entre los participantes. Cuando se piensa en la llamada "política del multiculturalismo", sin la cual no puede pensarse en la political correctnes, se debe partir de lo que Charles Taylor denomina un *discurso del reconocimiento* que ayuda a poder reconocer a través de los otros:"El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital".[206]

El único concepto compatible con una sociedad democrática es, según Taylor, el de dignidad humana, que permite, más allá de lo que pudieran hacer posible las ideas de *honor* o de *orgullo*, ejercer una política de reconocimiento basada la exigencia de igualdad de *status* para las culturas, siempre que no provoquen hostilidad como diría el liberalismo clásico.[207] Esta igualdad, ya se ha mencionado, proviene del hecho de que todas las culturas deberían tener el derecho de ser reconocidas en su verdadera realidad, en su identidad, en su autenticidad. El reconocimiento implica, entonces, que, como lo señala Taylor:"Hay cierto modo de ser humano que es mi modo. [...] Si no me soy fiel, estoy desviando mi de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser humano".[208] Todos los grupos

[204] Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos,* Barcelona, Paidós, 1997, p. 263.
[205] Véase a Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Barcelona, Ediciones Folio, 2002.
[206] Taylos, Ch. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento",* México, col. Popular, núm. 496, Fondo de Cultura Ecnómica, 19993, p. 45.
[207] Cfr. Mangabcira, Roberto. *Conocimiento y Política,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 71.
[208] Taylor, Ch. *op. cit.,* p. 50.

humanos tienen este derecho a ser ellos mismos. Sin embargo, esto plantea otra exigencia en la obra de Taylor aparece bajo la forma de una interrogante: ¿debemos declarar que las creaciones de otra cultura tienen valor o sólo ponernos de su lado incluso si sus creaciones no son impresionantes? Entre un acto y otro advierte nuestro autor, existe tanta distancia como entra el respeto y la insufrible condescendencia.[209] En otras palabras:

> Las minorías nacionales (más que las religiosas) son los grupos que con mayor se encuentran en situación de riesgo. Si estos grupos se concentran territorialmente [...] se convierten, quizá con razón, en sospechosos de pretender formar un Estado propio o de incorporarse a otro Estado vecino en el cual sus parientes étnicos disponen de poder soberano. El proceso arbitrario de la formación del Estado produce normalmente minorías que quedan localizadas de esa forma, grupos que son objetos de tales sospechas y que es muy difícil tolerar. Quizás lo mejor sea empujarlos hacia las fronteras y dejarles marchar o garantizarles una completa autonomía.[210]

Lo anterior no deja de acusar la señalada obstinación el intercambio entre culturas. Esta actitud no deja de ser irracional inhumana y, por tanto, éticamente reprobable. Por este motivo, será necesario pensar y hacer posibles aquellas realidades sociales en las cuales los grupos vulnerables, disidentes o diferentes, pueden desarrollarse de manera autónoma. Desde luego que darán también por establecerse los límites de la tolerancia de forma que no se resbale en la pereza de encontrar principios éticos compatibles.

VIVIR LA DIFERENCIA

No es fácil, ya lo vimos, pensar la *diferencia*, preparar un escenario dialógico e introducir en nuestros proyectos, como una alternativa, las propuestas que surjan del contacto. Pero es, a la postre, el medio para perfilar un espacio de colaboración y humanización permanente que es lo que se busca cuando la tolerancia se considera el camino hacia la fraternidad. Cuando se presenta la posibilidad de un Estado caracterizado por un pluralismo, dice Luis Villoro,[211] se abren nuevas vías conducentes a una democracia radical. El ordenamiento político, en tal caso, deja de ser la expresión de la dominación política para promover la creación de una asociación plural, en la que las distintas comunidades culturales reales participarían en el poder. Naturalmente, el punto central de la siguiente discusión será la argumentación de las formas más convenientes para garantizar el ejercicio tanto del derecho a la igualdad como del derecho a la diferencia.[212]

---

[209] *Ibid.,* p. 102.
[210] Walzer, M. *Tratado sobre…, op. cit.,* p. 43.
[211] Villoro, Luis. *Estado plural. Pluralidad de culturas,* México, col. Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, núm. 3, Paidós/UNAM, 19998.
[212] *Ibid.,* pp. 47-48 y 58-59.

Will Kymlicka[213] es consciente de que considerar que ahí donde se respetan los derechos individuales no se precisan otros constituyen un error. Ahora bien, tanto para Villoro como para Kymlicka, es preciso reconocer las demandas propias de los grupos no mayoritarios. En general estas demandas se relacionan con el reconocimiento de los derechos colectivos y de la inclusión en estados plurales, no construidos desde criterios monoculturales. Un estado multicultural asegura la equidad a toda minoría étnica, religiosa, política, racial, de género o de preferencia sexual, pues "no entendería igualdad como uniformidad en un solo patrón, sino como trato semejante a todo lo diferente. Eso es equidad".[214]

Desde luego, es preciso que los participantes de esta asociación rural no están en situación de desventaja. Para ello es indispensable, en el marco de una democracia participativa, la creación de espacios sociales que no sean gestionados por un Estado centralizador, sino que funcionen como espacio de interculturalidad, de comunicación entre las partes que componen el todo social siempre abierto a nuevas posibilidades de desarrollo. Los derechos de las minorías deben ser reconocidos con el fin de lograr un equilibrio e impedir que, por imprudencia se generan mayores conflictos de los que ya existen: "Habida cuenta de la importancia de la pertenencia cultural, se trata de una desigualdad importante que, de no corregirse deviene una grave injusticia".[215] La idea de Kymlicka es considerar formas de ciudadanías diferenciadas y no sólo derechos colectivos (sindicatos, corporaciones, demandas ecológicas, étnicas, de género). Los derechos de las minorías no son un dilema más entre individualistas y comunitaristas, "sino que, más bien, se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de grupos diferentes se les conceden derechos diferentes".[216]

Villoro no comparte esta tesis de argumenta que la diferenciación de la ciudadanía podría dar lugar a nuevos privilegios y ventajas a ciertos grupos. Además, invitaría a la discriminación (así sea "positiva") de un grupo sobre otros, a no ser que se separen las naciones de ciudadanía y nacionalidad dominante. Una doble ciudadanía tendería a disolver el todo social o, al menos, a debilitar el vínculo. Finalmente, son muchas las dificultades de consignar en las leyes la "ciudadanía diferenciada" tal como la propone Kymlicka. Para éste, es posible una doble ciudadanía: la común a todos los ciudadanos de un Estado y la propia de un grupo específico. Pero para Villoro, una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser

[213] Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechis de las minorías,* Barcelona, Paidós, 1996, p.15.
[214] Villoro, L. *Op. cit.,* p. 58.
[215] Kymlicka, W. *Op. cit.,* p. 153.
[216] *Ibid.,* p. 76.

incompatible con el establecimiento de autonomías para incluir entre los derechos el de pertenencia.[217]

Según Kymlicka, sí es necesario otorgar derechos adicionales a minorías étnicas o nacionales específicas con la finalidad de que puedan protegerse No sólo en términos individuales, sino en el sentido de colectividad.[218] Entre estos derechos, semejantes a los que propone villoro, Kymlicka distingue los siguientes:

1. Derechos de autogobierno: éstos son entendidos como derechos de autodeterminación en el sentido de que los pueblos están conformados por adultos con pleno derecho a tener una vida propia. Villoro llega más lejos al recordar que si existe un derecho indígena debe haber, entonces, un derecho conflictual, con autoridades judiciales que establezcan cuándo existen conflictos y puedan dirimirse. La idea es que las autonomías garanticen el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de los pueblos en el marco de un Estado plural.
2. Derechos poliétnicos: este conjunto de derechos no puede hacerse realidad si no se cuenta con subvenciones y apoyos financieros, de modo que se promueven las diversas formas de expresión cultural y una educación bilingüe, así como la protección de prácticas religiosas y símbolos externos de la identidad de cada grupo. Para Villoro los "derechos culturales" deberían propiciar una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y la diversidad. Admite que las lenguas deberían tener validez en los territorios donde se hablen y que debe garantizarse la libertad de creencias y prácticas religiosas en los territorios autónomos. Más todavía: las autonomías no serán viables sin derechos económicos, o sea, una justa participación en los beneficios obtenidos por la explotación de los recursos naturales existentes en sus territorios, exceptuando aquellos que sean propiedad exclusiva del estado.
3. Derechos especiales de representación: en el caso de grupos étnicos o minorías nacionales, estos derechos especiales de representación son el preámbulo del autogobierno. Puesto que en el mundo occidental el poder legislativo está compuesto preponderantemente por varones, heterosexuales, sanos, blancos, de clase media que no representan a toda la población, es necesario atribuir derechos especiales que serían innecesarios si se radican la opresión y las carencias. En la propuesta de Villoro es evidente que si un derecho de decisión sobre aspectos correspondientes del orden jurídico, político y económico no podrán cumplirse en la práctica de los derechos culturales.

Es muy probable que en Latinoamérica las minorías más vulnerables sean los grupo étnicos, en función de la marginación en la que viven y el racismo del que son víctimas.

[217] Villoro, L. *Op. cit.,* pp. 100-101 y 103.
[218] Kymlicka, W. *Op. cit.,* pp. 183-209.

Es muy probable que en el caso de las naciones latinoamericanas las minorías más vulnerables sean, en función de la marginación en la que viven y el racismo del que son víctimas, los grupos étnicos. Es importante considerar que su situación, como en las de las otras minorías, bloquea toda posibilidad de autonomía. El régimen de autonomía es propio del sujeto en tanto persona y de la cultura en la cual se inserta y se construye. Vale la pena detenerse evaluar propuestas más específicas cuando estas situaciones (de diversidad cultural o de coexistencia de perfiles etnoculturales distintos entre sí) se presentan en países como el nuestro. La autonomía, en estos casos, implica cierta descentralización política y administrativa del Estado, lo que significa que debe actuarse de tal manera que el clásico modelo de Estado-nación ceda el paso a un Estado plural con instituciones que deben ser, también, plurales.

Esa es la idea que sostiene Héctor Díaz Polanco, para quien las autonomías permiten la coexistencia de una separación vertical de poderes con la "tradicional separación horizontal de poderes". De hecho, es el régimen de autonomía lo que favorece la descentralización:

> La estructura descentralizada supone, entonces, el reconocimiento o la asignación al ente autónomo de ciertas facultades o competencias propias [exclusivas o compartidas con el Estado central], principalmente la legislativa y la administrativa [o reglamentaria]. [...] la autonomía provoca siempre descentralización, pero no toda descentralización implica autonomía.[219]

Díaz-Polanco es consciente de que un funcionamiento democrático de la sociedad es incompatible con el vigente, ya que para éste los grupos étnicos han sido una población invisible.[220]

Además, Kymlocka afirma que el reconocimiento de derechos socioculturales (que él mismo denomina "polietnicos") a través de la autonomía, suscita incertidumbres con relación a su compatibilidad con los derechos y garantías individuales consagrados en las leyes. Díaz-Polanco no está de acuerdo con este concepto, pues, a su parecer:

> Se trataría de renovar el pacto social para, dejando a salvo las garantías y derechos individuales que constituyen evidentes conquistas históricas de nuestros pueblos, solventar las omisiones que en ese terreno, y en el de los derechos colectivos, han afectado a los pueblos indios. En otras palabras, ello consistiría en sentar las bases étnico-nacionales para la democracia, anulando el proyecto etnocentrico que provoca centralización, exclusión y

[219] Diaz-Polanco, Hector. *Autonomía regional. Laautodeterminación de los pueblos indios,* México, Biblioteca América Latinca: actualidad y perspectivas, UNAM/Siglo XXI, 1991, p. 168.
[220] *Ibid.,* p. 207.

> desigualdad. Esta desigualdad sociocultural entre los componentes étnicos del país, se expresa como discriminación de los pueblos indios, desprecio hacia sus formas culturales propias, opresión social y negación de sus derechos a la diferencia y la identidad.[221]

Si consideramos que la propuesta de Díaz-Polanco es la creación de un nuevo piso en la organización político-territorial para que se puedan construir entidades regionales y se acceda a la autonomía, quienes no están de acuerdo con ello advertirán que esa acción no permitiría la construcción de una identidad nacional. Pero esta tesis deja de lado la consideración, en el seno de una teoría de la democracia, de lazo existente entre el nacionalismo y las formaciones sociales postnacionales. Así, la propuesta de autonomía se dirige hacia la protección de la identidad cultural de todos los grupos y la configuración de las estructuras de poder que trabajarán para asegurar que los recursos sociales, políticos y económicos, se encaminen al respeto tanto de la voz colectiva, como de la posibilidad de diferenciación mediante mecanismos tales como los derechos lingüísticos o territoriales, la distribución asimétrica de poderes y la redefinición de las fronteras políticas.

Está claro que para toda comunicación intercultural es preciso cumplir con varias condiciones. La primera es la desaparición de las prácticas aculturativas, puesto que impiden la construcción, la permanencia y el desarrollo de las identidades etnoculturales y nacionales, maduras y autónomas.[222] La segunda condición se relaciona con la creación de instituciones políticas que sirvan como región de contacto. La tercera tiene que ver con la distribución de las riquezas, en el sentido de que no es suficiente al respeto a los derechos humanos, sino que además se debe garantizar que las minorías étnicas, nacionales y socioculturales, puedan resolver una situación que, de no resolverse, les conduciría a la muerte. La cuarta es asegurar que no sólo el escenario dialógico esté preparado, sino que los participantes dialogarán con una actitud tolerante y prudente que implicará no nada más escuchar al otro, si no introducir en nuestros proyectos, como una alternativa, las propuestas que surjan del contacto.

La primera condición es muy complicada, ya que requiere el reconocimiento por parte de los individuos y del conjunto de instituciones públicas y privadas, de los pueblos indios, de la misma forma en que éstos se han ido involucrando en problemas nacionales al combinar sus reivindicaciones étnicas con otras que incluyen el grueso de la población, por lo que algunas organizaciones nacionales "*se han beneficiado con una ampliación de su horizonte programático y con la apertura ideológica hacia un terreno (el de la diversidad*

---

[221] *Ibid.,* p. 27

[222] "Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta objetivmente en su existencia, a niveles variados de contradicción" (Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957, p. 49).

étnica) que estaba completamente ausente o permanecía en la penumbra".[223] De esta forma, podemos percatarnos de la importancia que guarda el ejercicio de la autonomía para lograr el entendimiento ético-político de la totalidad de los ciudadanos y evitar teorías y prácticas excluyentes. Con gran tino señala que, en razón de la autonomía, la organización estatal se concibe en el marco de relaciones de coordinación y no de subordinación, por lo cual "una comunidad o región autónoma se constituye como parte integrante del Estado nacional correspondiente".[224] Por lo tanto, las colectividades políticas pueden dirigirse fraternalmente hacia la consecución de sus fines particulares, entre los cuales se inscriben ya los generales; por ello es que: "*Las etnias han escogido dar pelea en el contexto de los estados nacionales respectivos*".[225] El abanico de posibilidades de desarrollo que se abre frente a nosotros es ahora mucho más complejo, porque aunque no lo parece, es posible acordar principios éticos y políticos comunes sin que esto implique que se presenten conflictos.

Lipovetsky advierte[226] que el capitalismo en el que vivimos no es ya autoritario, sino hedonista y permisivo, lo que hace que el perfil del hombre actual sea esencialmente narcisista. Podemos percatarnos de lo anterior comparando los breves momentos que dedicamos a lo público con aquellos que consagramos a la vida privada.

El gran individualismo qué caracteriza estos días en que Narciso está de fiesta, se desplaza también al ámbito de las relaciones interculturales. Llegar a acuerdos, sobre todo en cuanto a imperativos éticos se refiere, es algo que a muchos se les antoja imposible o bien, en otro sentido, innecesario porque podría poner en peligro la autonomía de los grupos sociales y convertirlos en víctimas de la intolerancia. No obstante, no todo puede estar permitido ¿Cuáles serían los mecanismos por medio de los cuales se pueden establecer los límites de tolerancia cuando se está en presencia de la heterogeneidad? En realidad, esta pregunta lleva al dilema entre la apología de la diferencia y la exaltación de la igualdad,[227] aunque, asimismo, a la necesidad de elaborar una moral cívica que nos ayude a que los diversos caminos por los que andan los pueblos puedan cruzarse sin verse forzados, al mismo tiempo, a fundir sus andares con otros de manera permanente.

Por otro lado, tampoco se trata de una especie de neotribalismo global. Hacia esa cuestión apunta Adela Cortina cuando escribe: "La moral cívica se refiere a los mínimos que los ciudadanos ya comparten por haber alcanzado la conciencia moral de un nivel determinado en su desarrollo moral. Estos mínimos se refieren a valores, principios, derechos y a una actitud dialógica, pero la concreción de unos y otras es cosa que cada

[223] Diaz-Polanco, H. *Op. cit.,* p. 118.
[224] Ibid., p. 153.
[225] *Ibid.,* p. 162.
[226] Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos,* Barcelona, Anagrama, 1998, p. 55.
[227] Pajares, Manuel. *La inmigración en España. Retos y propuestas,* Barcelona, Icaria, 1998, pp. 61-62.

sociedad se ha de plantar como tarea".[228] Habrá que sumarle a esta labor otra más: pensar en una ética de la cultura y una ética de la responsabilidad que nos ayuden a determinar con mayor claridad los principios que permitan formular los modos de responder ante el grupo al que se pertenece, así como la manera en que debe responder un grupo ante los otros.

Son enormes las complicaciones derivadas de vivir en un mundo plural, por lo que se antoja fácil establecer fronteras (imaginarias o de concreto) que dejen en los márgenes a los torcidos. Sin embargo, debido a la injusticia con la que se están tiñendo estos días también se dejan entrever nuevos imperativos: no es sólo que se defienda una ley cuya autoría, como lo pretendía Kant, proviene de sí misma. Se trata además de preservar la figura del auto legislador, tan estimada por la tradición liberal, de preservar la capacidad de los pueblos para regirse en un sentido colectivo, sin caer en el inmovilismo de los fundamentalismos. La diversidad es valiosa en sí misma y es una exigencia ética defenderla, no sólo como un derecho individual, sino colectivo. Después de todo, tenemos derecho a pertenecer a un grupo, formarnos en su seno y también tenemos el derecho (que los antiguos llamaban de gentes) de relacionarnos con otros grupos de manera inteligente y solidaria. Cerrarnos a la posibilidad de crear, de innovar, de rectificar porque creemos que no hay posibilidad de diálogo entre los distintos mundos posibles, o incluso pensar que ha llegado el tan anunciado fin de la historia, es caer en posiciones inhumanas y narcisistas. Ya sabemos cómo terminó el joven y bello Narciso que, al final, no pudo convivir con nadie.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación*

> Libro ya clásico de un destacado antropólogo mexicano en el que se explican los problemas que aparecen cuando se presenta un proceso por medio del cual se despoja una sociedad de su propia cultura y las consecuencias que ello trae en el proceso de la integración a una sociedad nacional.

Arriaran, Samuel y Mauricio Beuchot. *Filosofía neobarroco y multiculturalismo.*

> Al mismo tiempo que se presentan las particularidades de la cultura latinoamericana, caracterizada por una mezcla estilo barroco, los autores se proponen exponer sus ideas para comprender el tipo de relaciones que permite un modelo social y político abierto a la diferencia.

Berque, Jacques. "*Décolonisation, intérieur et nature seconde", Études de Sociologie Tunisienme*.

[228] Cortina, Adela. *La ética de la sociedad civil,* Madrid, Anaya, 1994, p. 77.

El autor tuvo gran eco durante los años posteriores a la independencia de Argelia, sobre todo en aquellos interesados en la temática del colonialismo, que persiste en las conciencias de los antiguos colonizados, y en las complicaciones para superar una ideología que en México llamaríamos machismo.

Camps, Victoria. *Virtudes Públicas*

Aunque con una visión a favor de la pluralidad, está filósofa española considera que existe un conjunto de virtudes, como la solidaridad y la tolerancia, que pueden ayudarnos a sobrevivir al consumismo y el individualismo que caracterizan a nuestra sociedad, sin que por ello renunciamos al ámbito de lo privado.

Cortina, Adela. *La ética de la sociedad civil.*

Semejante en lo general al texto anterior, Cortina se inclina por presentar una filosofía práctica que nos lleva a formular ciertas máximas, así sean estás mínimas en términos cuantitativos, para poder llegar a acuerdos globales sobre temas de interés mundial.

Dahl. Robert A. Dilemas del pluralismo democrático. *Autonomía versus control.*

Se trata de un análisis muy pertinente respecto de las formas en que se confrontan la democracia y la burocracia. Muy interesante resulta, además el modo en que el autor plantea los límites del pluralismo ya que, en su opinión, puede llegar a convertirse en una barrera infranqueable al momento de discutir sobre el bien común.

Diaz-Polanco, Hector. Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios.

Gran conocedor de la llamada cuestión étnico-nacional, el autor analiza en esta rigurosa obra las ventajas del régimen de autonomía. Su lesctura es muy recomendable para quienes quieren profundizar en el análisis de modelos políticos pensados desde y para las circunstancias latinoamericanas.

Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.*

Libro tenso y complicado donde se examina de forma muy seria y completa el problema de la exclusión, involucrando a los principales exponentes de la filosofía actual.

Etxeberri, Xabier. *Ética de la diferencia. En el marco de la antropología cultural.*

Libro que con gran éxito presenta los filósofos una posibilidad de entrar en diálogo con los antropólogos de manera que pueda pensarse en la diferencia considerando lo que, en la práctica, significa la cultura.

Fetscher, Iring. *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales.*

Excelente revisión histórica acerca de la temática de la tolerancia.

Foucault, Michel. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado.*

Obra en la que el autor analiza las causas de la discriminación promovida desde el Estado burgués. Se trata de una serie de conferencias impartidas en el Collége de France.

Lév-Strauss, Claude. *Race et Historie.*

En su momento, esta obra provocó grandes discusiones debido a la propuesta que ahí se sostienen. En resumen, se trata de la defensa de las singularidades culturales, en una época en la que apenas comenzaba a discutirse sobre la diversidad y los derechos de minorías. El autor defiende las diferencias culturales, pero también la posibilidad de encontrar estructuras mentales universales.

Ribeiro, Darcy. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos.*

Uno de los textos más importantes de un antropólogo brasileño que explica desde una perspectiva materialista el proceso civilizatorio.

Villoro. Luis. *Estado plural. Pluralidad de culturas*.

Brillante exposición de los presupuestos para la construcción de un Estado plural así como de una ética de la cultura, que es un tema en el que hoy día pocos quieren profundizar.

Walzer, Michel. *Las esferas de la justicia. Defensa del pluralismo y la igualdad.*

No existe la posibilidad de pensar en la justicia, según dice este pensador estadounidense, si no se piensa en la sociedad como constituida por diversas esferas en las que los bienes son entendidos de forma diferente. El significado de cada bien es social, lo que entraña que el modo de distribuirlos sea distinto en cada una de las esferas sociales.

Walzer, Michael. *Tratado sobre la tolerancia.*

> En este texto se expone de manera muy resumida, pero no por ello superficial, el modo en que se ha expresado la tolerancia desde la perspectiva de los imperios y del uso político que le han encontrado. Complemento del texto de Fetscher.

Wieviorka, Michel. *El espacio del racismo.*

> De obligada referencia para los interesados en el debate sobre el racismo, este texto es con seguridad, uno de los trabajos más sólidos en términos teóricos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El procesode aculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

Ariarán, sAmuel y Mauricio Beuchot. *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo,* México, Ítaca, 19993

Badillo O´Farell, Pablo (coord..). *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, Madrid, Universidad Internacional de Andalucía/AKAL, 2003.

Beque, Jacques. "Decolonisation, interieur et nature seconde", *Etudes de Socilogie Tunisienne*, Bureau de Recherches Sociologiques, (BRS), Tunis, I, 1968.

Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

---------- ¿Qués es la democracia?, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Villoro. Luis. *Estado plural. Pluralidad de culturas*. México, col. Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, num. 3, Paidós/UNAM, 1998.

Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

----------. *Tratado sobre la tolerancia.*, Barcelona, Paidós, 1998.

Wievioska, Michel. *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós, 1992.

CAPÍTULO 8 ETICA Y CULTURA: IMPORTANCIA DE LA RACIONALIDAD HERMENEUTICA

Dora Elvira García G.

[...] Ha emergido una cultura en la que los grupos, instituciones e individuos tienen que respetar interpretaciones contrapuestas de los fundamentos de la existencia social, sin que los modos "homogeneistas" que sirvieron antes para conseguirla sea de gran ayuda para garantizar aquel necesario respeto a la diversidad.

Norbert Bilbeny.

La misma Luna produce diferentes reflejos en docenas de miles de arroyos.

Sabiduría oriental

En la actualidad, las diversas formas de coexistencia entre las culturas se debaten con gran fuerza y ahínco, por lo que se ha vuelto un asunto prioritario para los estudiosos de las problematicas antropológicas, éticas sociales y políticas, principalmente. Las sociedades contemporáneas enfrentan a los conflictos culturales así como las múltiples derivas que surgen de esos encuentros: preponderancia de una escultura sobre las otras, asimilación, exclusión y marginación son algunas muestras de las complicadas relaciones culturales.

En lo que sigue, reflexionaremos en torno al tema de la diversidad cultural sosteniendo, como punto de partida, de que no es aceptable ni un fundamentalismo que defienda a una sola cultura en detrimento y desprecio de las otras como tampoco la fragmentación cultural sin límites. De este modo resulta más apropiado hablar de un pluralismo en el que existen diferencias culturales, y, en consecuencia, éticas pero

que, al mismo tiempo haya elementos comunes por medio de los cuales pueda pensarse en un entendimiento y punto de fuga de de la comunicación mutua. Gracias a ese elemento común es posible comprender las otras culturas apreciando sus características de diversidad y de movilidad que se expresan, al fin y al cabo, mediante lenguaje. Con todo esto, se puede afirmar que las conductas morales son culturales y que las eticas de que ellas resultan hacen alusión a la pluralidad propia de los seres humanos. De aquí se deriva la importancia del pensar hermenéutico, interpretador, que, por un lado, apela lo plural de las personas de sus conformaciones identitarias, y, por el otro, a su necesaria relación con los otros.

Lo cultural se interpreta desde la razón y ella ha de ser una racionalidad abierta e integral que posibilita el entendimiento y al reconocimiento de lo diverso, y a la que llamamos razón hermenéutica en tanto es una razón interpretativa, es una razón práctica en tanto mueve a la acción en un sentido básicamente moral.

Lo cultural ha de considerarse de manera plural. Pensar en eso cultural como singular conlleva la peligrosa afirmación de una sola cultura, entendida como "LA" cultura, es decir, como única, en detrimento de las demás que, sí, existen, serían como remedios de ella, y, que en todo caso han de ceñirse a lo que ella misma establece. Con esto se soslaya los que son "las" culturas y se las expone al desprecio y a la exclusión. La historia nos ha mostrado, cómo todos estos intentos absolutizadores, de una cultura han generado violencia. Caso más cercano a nosotros muestra la faz de la globalizacion que por lo general no respeta las culturas diversas, sino que la subsume bajo los paradigmas culturales que ella defiende.

Asimismo, señalaremos como lo cultural hace alusión al cultivo de las capacidades más propiamente humanas, y en este sentido la cultura es pensada como "formación" humana. Ésta alude a la construcción integral del ser humano incluyendo lo moral. Representa un desarrollo de las personas, en tanto el proceder formativo indica apertura hacia lo otro, hacia lo diverso, para conformarse de un modo más enriquecedor. por eso en el tercer apartado de este texto, señalamos que la humanización es la formación que incluye la relación plural entre las personas.

De ahí que el, siguiente aspecto a considerar se dirija a pensar el mundo en común y el mundo plural, en este sentido es que estas cuestiones aluden a lo ético. Las acciones morales se articulan como lo cultural en cuanto las personas están y se construyen únicamente en y por los otros. Hemos de salir de nosotros mismos para volver enriquecidos y en esa salida de liberamos con ellos. Tal de liberación se realiza por medio de una racionalidad práctica por la que se comprenden las cuestiones culturales y lo diverso y se afianza la propia identidad. Este asunto elude a un mecanismo muy común, que hace eco de una máxima kantiana que invita a ponerse en "lugar del otro o de los otros", reflexión que intenta entender al otro desde el respeto a sus diferencias, manifestando la alteridad que conduce a pensar de un modo más amplio, considerando a esos otros como seres humanos. La comprensión del universo no nos obliga a

renunciar a lo propio, nos permite comprenderlo, con lo cual nuestros horizontes se fusionan. Ahí la fundamental importancia del diálogo para el entendimiento mutuo y la posibilidad de estar juntos en solidaridad con los otros. Esta es, finalmente una apuesta de carácter ético que introduce el concepto de tolerancia, término que implica la aceptación y la comprensión del otro diferente a nosotros y nos obliga a respetarlo en tanto ser humano como cada uno de nosotros, en tanto valioso y falible como nosotros. Con esto se puede garantizar de alguna manera la convivencia humana.

LA ÉTICA EN LA DIVERSIDAD CULTURAL

La ética como reflexión filosófica sobre el mundo moral, versa sobre los comportamientos y conductas morales, y da cuenta de aquello que consideramos como bueno o malo, virtuoso o vicioso. Estos comportamientos son relativos a los espacios culturales en donde emergen y se desarrollan, de modo que los planteamientos éticos no son univocos y absolutos, sino que hacen alusión a la pluralidad propia del género humano y a la posibilidad reflexiva desde diferentes perspectivas. No estamos refiriendo con esto a la conformación hermenéutica del pensar humano, que apela la posibilidad interpretativa del género humano en su carácter plural, lo cual no significa defender un relativismo moral en el que todo está bien y todo es válido, en el que todo depende del lugar, cultura o tradición desde la que se aprecie. Lo que quiere decir es que, tanto en las diversas culturas como dentro de una misma cultura, existen diversas interpretaciones de las normas morales que establecen los valores morales preferentes. Tal pluralismo reconoce la posibilidad de relación y comparación entre los diferentes y además presupone un elemento común. En este sentido, el pluralismo no defiende una única verdad, aunque tampoco las admite todas, sólo señala, entre esos polos extremos, que la verdad no admite monopolio, o que la identidad, en el caso de las culturas no se expresa a exclusivismos.[229] Ese pluralismo se realizan visitas a una causa común.

Cuando se aniquila ese pluralismo se producen los conflictos culturales debido a la incomprensión ignorancia del otro o a la indiferencia, a los juicios segmentarios, o a las actitudes discriminatorias o el desprecio de los otros. El pluralismo cultural presupone un pluralismo ético, y en este sentido, el otro ha de ser otro como yo, como una igual dignidad y derecho al respeto, más no entendido como otro en un sentido ajeno. Ahí radica la alteridad que entraña el respeto al otro y el comportamiento ético al convivir en la diversidad.

Es evidente que cuando afirmamos la diferencia no se defiende un relativismo absoluto qué significaría la radicalización de esas perspectivas; lo que se sostiene es la interpretación parcial de cada uno de los miembros dentro de la cultura o de las culturas en sí. Perspectivas propias de interpretación son conforme a un referente ubicado en esa realidad cultural, referente que permite el encuentro de lo común. Esa realidad es el ancla y origen de la interpretación y desde ella se propagan las diversas

[229] Bilbeny, Norbet. *Por una casa común. Ética para la diversidad,* Barcelona, Gedisa, 2002, p. 45

perspectivas de los miembros de una cultura, o si es el caso, de las culturas entre si. Esto nos conduce a entender que, cuando se absolutiza una perspectiva se cancela las demás, es decir, que al dar como buena o valiosa una sola perspectiva, se anula de la diversidad propia del humano, lo que se vuelve en la realidad contrafáctico. Por ello, hemos de partir de la contrastación de la diversidad que implica una ética que ha de responder a los intereses más profundos de la humanidad. Ese estar con los otros lleva a compartir la responsabilidad que da cuenta de una ética de carácter abierto, intercultural y no de una monocultural. Una ética tal, ha de procurar ser una ética común y compartida, ya que, frente a la multiplicidad de las diferencias y los intereses individuales y grupales, es urgente la necesidad de discutir y buscar las mediaciones entre esas diferencias en las que cada grupo defiende su propio modo de vida; esa ética deberá ser inclusiva e integradora entre las partes y el todo.

Entonces, para defender el derecho a la diferencia se debe asumir el pluralismo cultural cuyo propósito ético es fundamental es el llamado a la responsabilidad, y en ese tenor podemos pensar esa diferencia en su posible universalización. Esa responsabilidad ética apela lo común hace referencia a los otros con los que estoy, así como a su aceptación abierta e interesada. Rechazar este derecho a la diferencia se relaciona con una voluntad homologante.

Con todo esto, podemos decir que esta apuesta ético-cultural es una propuesta hermenéutica en tanto, con ella como proceder interpretativo, no se defienden y se implica un relativismo moral porque, como ya decíamos arriba, la realidad funge como referente, como punto de partida, y desde allí es posible apreciar a las personas y las culturas diversas. Éstas, con frecuencia formulan juicios imperativos o prohibiciones acerca de lo que se debe o no hacer y esta nos obliga a pensar en los supuestos que tienen los otros. Esto parece entrañar que bajo las diferencias culturales existen en las distintas culturas una cierta conciencia del deber. Se supone que la necesidad de sujetarse a determinados imperativos u obligaciones para orientar las conductas de nuestra vida. En este sentido, esta conciencia de lo debido posee un carácter universal, o podríamos decir universalizable. Sin embargo, hacer esta afirmación no significa que se defiende un carácter absoluto ya que la absolutización no permitiría la divergencia generada por la diversidad.

Es verdad que la homologación los individuos tienen certezas y seguridades, mientras que en la pluralidad se presenta el conflicto, sobre todo cuando no se reconocen las identidades propias de los distintos individuos o culturas. La pluralidad posibilita la diferencia con los otros con los bárbaros, extranjeros, esclavos, ignorantes, extraños e indígenas,[230] quienes en la sociedad totalitaria son excluidos de la *polis*, de la sociedad o del grupo cultural homologante, hasta llegar a considerarlos en ocasiones

[230] En el pensamiento antiguo no existe el problema que presenta la pluralidad ya que se partía de la homogeneidad. La definición de "idiotez" fue tomada del *Diccionario griego español,* Barcelona, Ed. Ramón Sopena, 1988.

como subhumanos e inferiores al negarles el derecho a la diferencia en tanto iguales. Posibilitar un cierto orden social representa estabilidad entre los hombres o entre los grupos culturales, ya que se reduce la complejidad de la contingencia; no es posible suprimir por completo esta última porque sería suprimir la libertad.

La fuerza con que la civilización, en un sentido globalizador, totalizante y uniformante,[231] que como *criterio* humano único ha dominado, ha impulsado al fenecimiento de la diversidad cultural y, por tanto, de las identidades personales y culturales. Al intentar la globalización se destruye cualquier visto de diferenciación con lo hegemónico, con el modelo paradigmático cerrando de tajo cualquier aspecto de diversidad y diferenciación, así como la radicación de cualquier posibilidad de existencia de alguna cultura alternativa, con la consecuente pérdida de la identidad y libertad conduciendo a la homogenización, y abatiendo cualquier recurso a la diversidad cultural que posibilite la pluralidad de visiones del mundo. El que exista un reconocimiento real de cada cultura en su autonomía, dentro de lo plural, representa un freno a los intentos de globalización. Ese reconocimiento es el que permite la expresión de la libertad en el espacio público entre las culturas como un punto de relación común a partir del cual se puede hablar de un discurso y una acción común para recoger el elemento intercultural.

La alteridad de las culturas responde a la alteridad entre los hombres, es decir, el reconocimiento de las otras culturas y otros hombres como relativos, correlativos y semejantes a los propios, propicia que el reconocimiento de los particulares o sea de los otros sea fundamental para poder conseguir esa pluralidad cultural.

De este modo, hemos de entender a las culturas desde la interpretación, por medio del enfrentamiento que interroga, interpela e interpreta diversas con textualidades e identidades, pero que lo hace desde ese punto común acordado. Ni la identidad personal ni la de las culturas se definen en la singularidad, sino, más bien, en su presencia plural; tendrán que relacionarse por necesidad con las demás con formaciones culturales aproximándose a los distintos modos de vida de los otros. Por ello, a partir del reconocimiento y aceptación de las diferentes identidades así como de diversas formas de vida grupales e individuales, parece un condicional la postulación de la tolerancia en la que se sostiene ese común entre las culturas, de tal manera que sea el puente que permita la interlocución y la relación mutua. Ese es el pasadizo a través del cual se puede transitar de una cultura a otra, reconociéndose cada ser humano o grupo cultural como portador de una identidad y una dignidad invaluables para, finalmente, posibilitar el pluralismo cultural.

[231] Utilizó este concepto de civilización en el sentido que le otorga Fornet Betancourt al retomarlo de Domingo Sarmiento, quien lo entiende con un sentido globalizador y uniformante de las culturas. Raúl Fornet Betancourt. "Los supuestos filosóficos del diálogo intercultural", conferencia dictada en la Universidad Intercontinental el 2 de octubre de 1997.

LA CULTURA COMO FORMACIÓN HUMANA

Hemos de entender por cultura el tejido o la urdimbre construido por las personas de un grupo. La cultura, además, guarda y custodia lo realizado por el pasado y reconstituye --en función de su carácter abierto-- nuevos sentidos e interpretaciones y nuevas formas de ver la realidad. Lo cultural se va gestando siempre como posibilidad, dentro de los horizontes del mundo, es siempre creación y virtualidad, de ahí que lo nuevo y lo inédito puedan alterar la tradición.

Por ello, la cultura es una acción creadora que se desarrolla la novedad, en la posibilidad, en la innovación, en el hallazgo y en lo incierto. De ahí que sea renovadora de la dimensión simbólica; en otras palabras, los símbolos deudores de una determinada cultura se van recreando y se van construyendo otros nuevos.

La cultura se puede definir como un talante en el que el espíritu se presenta circunspecto ante lo semejante, lo diferente, la tradición y el pasado, de igual modo que ante lo nuevo.[232] La cultura ha devenido en algo central y vital, no sólo tiene importancia académica, conceptual y de rigor reflexivo sino que se abre a la posibilidad de ubicarse en el orbe de la vida.

Si --al seguir la afirmación aristotélica sobre la variedad de modos, como se dice el ser-- [233]afirmamos que la cultura se puede decir también de muchas maneras, estamos indicando la posibilidad de diversas culturas diferenciadas entre sí o alternativas culturales. El que haya por su parte esos mínimos elementos quizá apenas perceptibles, como y los conductores en aquellos que podemos llamar cultura, no se contrapone para permitir la multiplicidad abigarrada de las variadas culturas. No es posible acotar ni definir en forma radical la cultura, sería congelarla y fijarla y sería su cancelación. Por ello el señalamiento de Cassirer cobra relevancia cuando afirma que "la cultura lleva una vida dialéctica y dramática. No es un simple acaecer es un proceso que discurra serena y tranquilamente, si no una acción que es necesario abordar constantemente de nuevo y que jamás está segura de su meta",[234] encauzando si así por la tradición de la conversación. En esta última hay desdoblamiento y reintegración, lo cual constituye el mundo común al yo y al tu, conexión y participación activa en el mundo común de lenguaje.

En la cultura, los hombres se encuentran y se agrupan en una actividad común y conjunta. Ahí se reconocen los unos y los otros adquieren conciencia mutua de lo que son por medio de los diferentes mundos de forma de los que se componen la cultura.

---

[232] A este respecto, Mario Teo Ramírez en "La cultura como autoformación del hombre", texto mimeografiado, en 1995, contrapone dos modelos teóricos: el modelo social y el cultural. En el caso del primero, piensa en las capacidades del hombre como artificiales, ya sea en un ámbito social o político, y en el modelo cultural se concibe al hombre como ser dotado de ciertas capacidades para resolver problemas concretos, desarrollar posibilidades o capacidades propiamente humanas.

[233] Aristóteles. *Metafísica, en Obras completas,* Madrid, Aguilar, 1972, p. 1003.

[234] Cassirer, E. *Las ciencias de la cultura,* México, Fondo de Cultura Económica, Brevarrios, 1951, p.63.

"La verdadera síntesis sólo se logra por medio del interactivo que se nos presenta bajo una forma típica en cualquier entendimiento alcanzado por el vehículo de lenguaje".[235] El hombre vive en las palabras de lenguaje y sólo así sabemos unos de los otros. Por lo tanto, la cultura es un mundo intersubjetivo que tiene que ser accesible a todos los sujetos, pues así se conduce del yo al tú, y se logra la síntesis por medio de lenguaje.

Ahora bien, si cultura es una forma, entre otras, de traducir las diversas concepciones del mundo y, por ello, conlleva una forma de racionalidad, esta no puede ser absoluta e inamovible, su movilidad depende de la interpretación del mundo culturalmente determinado, aunque no ceñido a una cierta época.

La racionalidad es tal que se presenta como culturalmente determinada y dependiente de la época en la que se ubica. Por ello, es relevante disipar cualquier pretensión universalizadora de la misma en un sentido absoluto. Se requiere de un elemento crítico, tensional y comprensivo que abarque consideradamente los particulares, lo específicamente concreto y lo diferente. Un tipo de racionalidad así, quizá merezca ampliar su concepción ceñida lo que significa la mera racionalidad, tocándose a un tipo de razón más abierta a los demás, innovadora, crítica, discruptora, y, en ese caso, quizá sea mejor llamarle razonabilidad. Lo razonable parece conllevar otro tinte más inclusivo que lo diferente, con un espacio para el diálogo en ese caso, parece que podría llamarse la razón hermenéutica.[236] Entonces, si racionalidad es: "un determinado modo de concebir la realidad, una manera específica característica de interpretar la experiencia vivencial, un modo englobante de entender los fenómenos, un esquema de pensar, una forma de conceptualizar nuestra vivencia y un modelo (paradigma) de (re)presentar el mundo",[237] podemos constatar algo en común, a saber que la racionalidad es el producto o resultado de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial) del ser humano ubicándose en el mundo que le rodea. De ese modo, dicha racionalidad es todo ese conjunto de manifestaciones, o más precisamente, es el armazón estructurado de ellas, conformando la lógica inherente a

---

[235] *Ibid.,* p. 116

[236] En este punto es relevante señalar la matización entre lo que significa lo racional a diferencia de lo razonable. Villoro señala que la racionalidad se presenta para que las creencias que determinan nuestro comportamiento sean conformes a la realidad y podamos así encontrar nuestro camino en el mundo y poder recórrelo, es la vida. Así lo racional es toda creencia con pretensión de verdad. Por su parte, lo razonable es la creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin concreto que nos propongamos. Aduce razones y pretende probabilidad. Admite que la racionalidad es múltiple al ejercerse con grados y géneros diferentes en diversos ámbitos de la realidad, en una situación variable, por ello esta última propone la acción. Lo razonable es igualmente importante en las conductas colectivas y en los ámbitos político, social, cultural, escuchando las razones de todos. Lo razonable es lo consensuado y dialogal. Se sale de la rigidez de una razón abstracta y pura, y se orienta a la razón necesaria para la vida. Su característica es la multiplicidad y la dialogicidad. En este sentido, esta razón razonable de Villoro es la razón hermenéutica de la que estamos habalndo. Luis Villoro, "Lo raciona y lo razonable", conferencia presentada el 18 de octubre de 2000 en el Instituto de Investigaciones Filosoóficas de la Universidad Nacional Aitónoma de México.

[237] Estermann, Josef. *Filosofía Andina,* Quito, Ecuador, Ed. Abya-Yala, 1998, p. 88.

una cierta estructura sociocultural en ciertas coordenadas espacio-temporales. Así, se puede observar que la presencia del círculo hermenéutico en cuanto al diálogo intercultural oscila de un lugar y de una persona específica a otra. Por esa razón, Estermann le llama hermenéutica diatópica en el sentido de que se precisa del diálogo entre las culturas diferentes, donde, por cierto se afectan mutuamente por la aventura de la comprensión de la alteridad.

Por lo tanto, la razón hermenéutica nos ayudará a valorar y reflexionar acerca del conjunto de espacios entreverado simultáneamente que, ya decíamos antes, constituyen el ámbito cultural. Así, suponer que entre las culturas no puede haber disconformidad es pensar en la caracteristica absolutizadora en la que se suprime el espacio entre ellas, pensándolas aglutinadas y soldadas entre sí como un todo único sin identidad diferenciada, y en donde se anulan las distinciones. La racionalidad patente en este caso es tal que parece que todos los aspectos de la vida son controlables y explicables, de ahí que no sea posible el disentimiento, ya que rompería con esa censura.

La multiplicidad de racionalidades diferenciales no puede, ni debe, reducirse a una única racionalidad puesto que una de las características de la cultura es su manifestación en lo plural. El hecho de que exista la posibilidad de un entendimiento común, permite comprender que en esa racionalidad existe un elemento mutuo participado. Este elemento común no contradice el reconocimiento de la alteridad de las culturas, ellas como relativas y semejantes mutuamente.

En este sentido que el diálogo intercultural evita la absolutización de lo propio y obtiene, como consecuencia, una actitud de apertura en donde se convocan las experiencias diversas. Esto nos obliga a replantear la concepción de racionalidad a través de la cual se proporciona un sustento a las distintas maneras de apreciar la realidad.

Cada cultura posee su propia comprensión de la realidad, de ahí que sea posible hablar de culturas en plural, más que de una cultura en singular. Insistimos pensar en la cultura en singular ayude a las culturas dominadoras que, al absolutilizarse, instauran la preeminencia de un solo sentido, de un único modo de interpretar y ver la realidad, abjurando, soslayando y, en muchas ocasiones aniquilando las demás formas interpretativas. Como ejemplo, podemos citar el caso del amenazante dominio de la globalización contemporánea, como representación de una cultura de dominio. Ahí, no existe variedad o diferencia, por lo que todas las culturas deben subsumirse bajo la instancia del inalterable universal. Esa concepción niega la realidad de la historia y de la vida en su ineludible confusión de diferencias. Asimismo, niega el que cada cultura instaure su propio sentido y su propia forma de entender, comprender e interpretar la realidad, desde su posición.

Es indispensable hacer referencia al significado de la cultura en cuanto desarrollo de las habilidades humanas, entendido de manera similar al que tuvieron los vocablos *humanistas y civilitas* en la Antigüedad y en la Edad Media. Este concepto de cultura en los siglos 16 y 17 fue ampliado y se aplicó en los objetos reales e ideales creados por el hombre en virtud de su educación y talento, como principios de la ciencia, formas de vida y obras de arte, entendiendo los como bienes culturales.

Al parecer, la definición más antigua y conocida de nuestro concepto de cultura se le atribuye a Cicerón cuando afirma *cultura animi philosophia est*. Esta definición de la filosofía como cultivo del alma queda impregnada no espiritual, al cuidado del alma, lo que concede una connotación valiosa que desembocó en lo, que más adelante, sobre todo los románticos, se expresó como "formación". "Formación" se refiere al hecho de cultivarse y construirse, y en este sentido, esa formación (en alemán *Bildung*),[238] que a su vez significa cultura, se asocia íntimamente con el hecho por el cual las personas se forman, se construyen de modo integral como personas, e incluye, necesariamente, el aspecto moral. Esto entraña que nos hacemos haciendo Ya sea acciones u objetos y este es el sentido subjetivo y objetivo de la cultura. Cultura no sólo los objetos o los sujetos, sino que está conformada por ambos aspectos imbricados mutuamente. Al hacer los objetos es que las personas se hacen, se forman y se construyen.

De este modo, el cultivo general de las personas, tanto en el ámbito del entendimiento como de la voluntad, y el sentimiento hacen referencia al problema moral. La "formación", de ahí que se pueda hablar de un concepto formativo o educativo en lo moral. Feria del ser humano consiste en que no poder acoger en sí la cultura entera de la propia finitud y limitación para poder formarse en todas las posibilidades humanas y nos remite a una obligada percepción parcial de lo real. Si fuera posible reunir todas las aproximaciones interpretativas y de percepción de cada cultura o de las personas, que habría la posibilidad de conformar la unidad universal de las diversas concepciones de la cultura, en este sentido es en el que, como apunta vamos al inicio, el concepto de cultura es universalizable en tanto da cuenta de las diversas formas culturales.

La cultura se ha concebido como una segunda naturaleza en tanto se va construyendo y se sostiene y vestimenta en lo que constituye el ámbito natural. Entre ambas realidades --naturaleza y cultura-- se muestra una articulación de carácter dialéctico que relaciona los polos expresados como extremos: los datos (lo que nos brinda la naturaleza) frente a las interpretaciones significantes y la naturaleza objetiva y la subjetiva, lo dado frente a lo construido. Nos enfrentamos a una paradoja en tanto somos naturales, pero, a la vez, somos culturales, somos sujetos de la cultura aunque, además, transformamos y construimos la realidad objetiva; tomamos los datos

[238] Introducimos el *Bildung* porque en estas reflexiones sobre culturas así se le conoce y, más que nada, porque alude a los dos sentidos de cultura y formación que nos interesa articular.

que nos aporta la naturaleza para que, a partir de ellos, construyamos sentidos e interpretaciones. Por ello autores como Cassirer afirmaron la dicotomía de las ciencias naturales y las humanas. Las primeras aluden a la explicación que hace referencia a la univocidad; y las segundas hacen referencia a la comprensión y a la equivocidad. Por lo tanto, se ha hecho necesario un modelo hermenéutico que logre, de alguna manera, salvar la paradójica dualidad excluyente y en la cual se articula en la explicación con la comprensión. Se requiere de la inteligencia razonadora y explicativa, pero, también, de la empatía y la razón intuitiva de los aristotelicos y los medievales llamaron *sophia* o sabiduría. Un razonamiento práctico lleva a cabo una fusión entre intelecto y las buenas razones, como diría Pascal, que incluye las razones del corazón que, en nuestro caso, ampliamos hacia las razones del intelecto. Esta racionalidad más integradora se ubica llamaremos, de aquí en adelante, racionalidad hermenéutica, que incluye tanto las razones duras y lógicas como las razones morales, las razones éticas.

Entonces comprender una cultura es interpretar la hace interpretarla, es comprender la. De esta forma, la interpretación constituye el peculiar "modo de ser" del hombre vinculado a su finitud. Este es la condición hermenéutica de la existencia humana; así, dicha finitud hace la interpretación una tarea infinita y circular. Es infinita porque interpretar hasta el fin de nuestros días es nuestra condición, y es circular ya que sale de sí hacia lo otro, pero regresa enriquecida. La finitud humana implica que el entendimiento está siempre atado a una situación histórica concreta, busca realizar la acción propia y se ubica en casos particulares.

Gadamer, uno de los grandes filósofos de la hermenéutica, señala que el término alemán *Bildung,* traducido como "formación", significa la cultura que posee el individuo como resultado de su formación a través de los contenidos de la tradición vinculadora de su entorno. *Bildung* es tanto el proceso como el que se adquiere cultura, como la cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto.

Por supuesto, Gadamer piensa en esa forma como en algo muy estrechamente unido al concepto de cultura, designando, en primer lugar, "el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre".[239] El resultado de lo que es la formación, para Gadamer, no se produce al mundo de los objetivos técnicos, sino que surge del proceso interior de la formación y conformación, de ahí que siempre está en desarrollo y progreso.

La *Bildung* en Gadamer es una manera de conocer, así como de ser, y significa el modo humano para encontrarse a sí mismo por medio de esa formación. Este concepto va más allá del mero cultivo de capacidades previas, designa al movimiento circular que va variando. En la *Bildung* la tradición cultural que uno asimila no es usada como medio, sino que empieza a ser propia en el proceso de autoformacion y no desaparece o cesa de funcionar. Así, entonces la formación no es la producción de

[239] Gadamer, H. G. *Verdad y método I,* Salamanca, Sígueme, 1997, p. 393

objetos, surge, más bien, del "proceso interior de la formación y conformación y se encuentra en constante desarrollo y progreso".

La *Bildung* preserva la cultura y su estructura es esencial ya que el movimiento circular del Espíritu es fundamental para encontrar lo nuestro, lo propio, y no sólo es posible en lo ajeno; se sale de así hacia lo suyo y se retorna así sólo al ser la otra cosa, al ser lo otro. Es en la estructura de la salida y el regreso en donde se disciernen la estructura circular del entendimiento hermenéutico. Nos entendemos por medio del entendimiento de los otros, el espíritu consiste en un movimiento que sale de su morada hacia lo extraño, hacia lo otro. Si el movimiento es completo, el espíritu encuentra su lugar, su casa, hace de sí una casa en lo otro, y esto otro ya no es ajeno. Este movimiento proporciona una real morada, lo que parecía esa salida de exilio era, en realidad un regreso a casa. El ser del espíritu está en el regreso. El espíritu está en casa sólo en lo otro. Lo central de la formación es el retorno a sí.

Con este desarrollo, hay un ascenso a la humanidad; por ello dicha formación se vincula fuertemente a lo que es la noción de cultura, como ese darse forma a sí mismo. La formación como hace eso no es sólo un proceso que realiza el ascenso histórico del espíritu a lo general, sino también un elemento dentro del cual se mueve quien se ha formado de este modo.

De esta forma, las diferentes culturas pueden relacionarse entre sí por ese reconocimiento, al posibilitar la interpretabilidad recíproca, a pesar de tener concepciones distintas y aunque los espacios significativos conformantes tengan sentidos diversos. Esto es posible si se mantiene siempre un elemento referencial requerido como mínimo para no borrar la diversidad de normas, valores, creencias y tradiciones en cada cultura. Gracias a la interpretabilidad que supone ese común, se posibilita la interacción dialógica que presupone una racionalidad de carácter hermenéutico. Dicha racionalidad muestra un carácter prudencial (o *phronético*)[240] en tanto aprecia de manera articulada lo general --es decir, los criterios universales--, con lo concreto o contextual. Con esto se pretende que las interpretaciones no se sesguen en la defensa de un polo o el otro, sino que se tensionan mutuamente para el encuentro enriquecido.

Entonces, la racionalidad hermenéutica posibilita introducirnos en los procesos culturales logrando una apertura interpretativa enriquecedora y posibilitante de las

[240] Cuando hablamos del sentido *phronético* hacemos alusión al proceder racional propuesto por Aristóteles, la *phrónesis,* como virtud que está relacionada con lo intelectivo y con lo ético. Es la virtud del hombre recto que ensambla los argumentos intelectuales, criterios, principios, con el mundo de la vida, con lo que vivímos aquí y ahora. Por eso, es un proceder racional práctico. Gran cantidad de acciones que decidimos realizar tienen este carácter, en tanto actuamos éticamente desde ciertas normas, criterio o principios y que los articulamos en el momento de la acción con lo que en ese momento concreto se requiere. En este sentido, hay una articulación entre lo universal (criterios, normas, principios) y lo concreto o contextual (las circunstancias históricas, culturales, sociales, políticas de ese momento).

diferencias que permiten la evolución y la pervivencia de las culturas a través de las tradiciones culturales específicas. Nuestra existencia individual y colectiva transcurre sostenida y atravesada por la cultura.

LA CULTURA COMO PROCESO DE HUMANIZACIÓN

Con todo lo dicho, podemos decir que el término cultura puede entenderse desde un sentido muy amplio como el "cultivo" de las capacidades y actitudes humanas, o como el resultado de su ejercicio, como creación, invención y formación o *Bildung,* como educación formativa integral de la persona, al dar forma las disposiciones naturales del hombre. Así, podemos entenderla como apertura, inicio o autoconformación, y como origen de la naturaleza de diversos sentidos, de autoinvención. El hombre hace haciéndose, transforma transformándose. Al inventar, al conformar nuevos sentidos, se inventa y conforma Así mismo. Por lo tanto, el mundo de la cultura engloba y comprende todo el ámbito humano y también lo biológico; aún este ámbito no podía explicarse sin lo cultural, sin el sentido que cada cultura en concreto le imprime. Es un continuo hacerse sin fin, siempre problematizado permanentemente inacabado y en una perenne génesis.

Por su parte, las estructuras del universo personal que subyacen a lo que es la persona, se dan coligadas de modo necesario entre su presencia inmersa en la naturaleza, pero a la vez trascendiendo, la desligandose de ella porque el hombre ya no está más bloqueado en su destino por el determinismo. Ahí brota la persona creadora, es el comienzo del surgimiento del universo personal. El reconocimiento de esas estructuras personales permite aprender cualquier problema humano en toda la amplitud de la humanidad concreta. En ese sentido es en el que se puede relacionarse la bildung y el humanismo clásico. En ambas se expresa una realización personal, que resalta, sobre todo el humanismo cristiano, la dignidad con su sustento nodal que es la libertad, evitando el determinismo y la causalidad presentan dos en el ámbito de lo natural, y dando cabida, de esa manera, a la posibilidad de hacerse, formarse en sí mismo, siempre a través de lo otro y los otros. En ese proceso de formación se genera paralelamente la humanización que vamos alcanzando y aparece como hecho, pero también Como deseo intencional porque resulta que ese deseo funge como ideal regulativo para el alcance de la humanización, entendiendo por ese ideal regulativo el ideal posible que va regulando nuestro actuar.

La experiencia fundamental de la persona no consiste en la reserva circunspecta ni en la afirmación solitaria, si no en la comunicación. De tal modo, la persona aparece como presencia dirigidas y al mundo y las otras personas, en perspectiva de universalidad que se ejemplifican salir de sí, al comprender, al asumir el destino, al ser fiel a un postulado de amistad o de amor. Se busca la comunión y la cooperación para reforzar el ámbito personal de manera que se evita la masificación al proclamar la existencia de sujetos lúcidos, libres y responsables. Esto nos previene de caer en un estado de conciencia somnolienta y de instinto sin rostro. El concepto de

interioridad tan marcadamente tratado por San Agustín, así como el sentimiento de intimidad y recogimiento, determinan el ámbito de lo privado. La conciencia íntima no es una antecámara donde se enmohece la persona; es, más bien, como una luz, como una presencia secreta, pero que se irradia hacia el universo.

Las estructuras del universo personal que subyacen a lo que es la persona se dan coligadas necesariamente entre su presencia inmersa en la naturaleza, pero, al mismo tiempo, trascendiéndola, desligandose de ella porque el hombre ya no está bloqueado en su destino por el determinismo. Ahí brota la persona creadora, es el comienzo del surgimiento del universo personal. El reconocimiento de dichas estructuras personales permite aprender cualquier problema humano en toda la amplitud de la humanidad concreta.

Para el humanismo, la universalidad Residen la tarea sin fin de superación es de nuestra particularidad y situacionalidad y es entendida como tarea porque no puede lograrse de una vez por todas. El humanismo afirmaría que una persona nunca cesa de aprender Y el modo como uno puede superar la indigencia es mediante el aprendizaje y la formación. Al armonizar con las necesidades humanas para el automejoramiento y debido a la formación o cultura, las personas se vuelven más humanas. Una formación humanista tiene que buscar de manera constante y reconstruir su propia cultura aprendiendo, considerando y retomando la tradición.

El aspecto central para el humanismo está en la tarea sin fín de formación y educación, en la promesa de la cultura como formación, noción llave del humanismo que funge como requisito para la planificación humana.

RACIONALIDAD HERMENÉUTICA Y "PONERSE EN EL LUGAR DEL OTRO" UNA RACIONALIDAD MORAL PARA LA CULTURA

Al existir diversas racionalidades según las tradiciones puede surgir --como ya lo ha mostrado la historia-- casi necesariamente, el conflicto, por la especificidad de cada una de estas culturas (culturas en las que predomina la racionalidad de la virtud o en otras en las que domina la racionalidad de la eficiencia). Ante estos conflictos entre culturas o tradiciones se suele propugnar --como una solución más sencilla-- por una tradición o cultura universal y con ello intentar saldar los problemas emergentes, so pena de la aniquilación de algunas de las culturas o de sus características.

Los conflictos con otras tradiciones alternativas --a pesar de que existan problemas de inconmensurabilidad intraducibilidad-- constituyen la fuente más importante para consolidar o rechazar la confianza en Los criterios y normas racionales de una tradición determinada. La garantía de la racionalidad de una tradición o cultura diversa requiere de reconocimiento y de la disponibilidad de aprender de las tradiciones ajenas en conflicto con la propia. Las culturas alternativas

y diferentes se pueden confrontar y de ahí puede resultar el reforzamiento de la racionalidad de la cultura propia, o también la generación de cambios, reformas, innovaciones, funciones y refutaciones. Lo que no puede resultar --por las consecuencias destructivas-- es la convergencia absoluta, la fusión completa o imposición total de una sola tradición, pues, con esto, se perdería toda garantía de racionalidad y de alteridad en la conversación y el diálogo.

Para reconstruir la noción de racionalidad en distintos ámbitos del conocimiento y de la acción humana, parece que el único camino es esa confrontación con pretensiones y argumentaciones de tradiciones alternativas. Es el diálogo intercultural el que evita la absolutizacion de lo propio y, como consecuencia, se obtiene una actitud de apertura en donde se convocan las experiencias diversas. Por eso, se replantea una concepción de racionalidad que sirva de sustento para la comprensión del mundo y la alteridad de lo diferente.

Ha habido momentos históricos y culturales en los cuales las viejas certezas, el sentido de continuidad con el pasado, y sobre todo, el sentido que hereda ideas e instituciones con autoridad, desaparecieron dejando la cultura occidental como un campo de ruinas.[241] Se requiere la discursividad y la reflexividad para reconquistar ese tesoro perdido al que Hannah arendt hace referencia. La zanja entre pasado y futuro sólo puede ser ocupada por hombres pensantes, sólo ellos pueden defender el pasado si las arneses incoherentes o abyectas. Sin ese pensar se da la ruptura, se pierde el tesoro, se olvida la historia y la tradición y queda una zanja insorteable. Sin tradición y sin memoria social compartida, no hay cultura, es preciso integrarse a lo que los otros hicieron o vivieron aún sin haber tenido ese pasado común. De otro modo, se presenta los "agujeros de la memoria social" y esas conspiraciones del olvido producen graves patologías del juicio[242] y generan abismos en el ámbito moral.

Cómo lo señalamos antes, el conocimiento que nosotros tenemos de la realidad tiene el sello indeleble de la infinitud tanto de perspectiva como de situación y de captación de sentido. Esto significa que no poseemos ningún saber absoluto, ni tampoco gozamos de alguna posición privilegiada que nos procure el acceso a la realidad en sí misma. Así lo señala José María mardones cuando afirma que nuestra razón es una razón interpretadora. Asimismo, sostiene que conocemos desde una situación específica en el mundo, en la cultura y en la historia, y esto nos posibilita al mismo tiempo que nos limita, en nuestra visión de la realidad.

Ahora bien, la realidad siempre está mediatizada por el lenguaje, es un conocimiento lingüistizado que atraviesa los diversos objetos vistos como signos. De ahí que la realidad sea, en esencia simbólica. Nuestra racionalidad es interpretadora; por ello,

[241] Arendt, Hannah. *Between Past and Future,* Nueva York, Penguin Books USA Inc., 1993, p.28.
[242] Pereda, Carlos. *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999, p. 77.

nos muestra el modo de ser hermenéutico de la condición humana que situada, mundana, proyectada y oyente.

La condición de un diálogo y una filosofía intercultural es el *humanum* no como esencia platónica o *a priori*, ni como esencia inmutable, sino como un presupuesto ético y práctico en cada intercambio o encuentro entre culturas, con una caracterización histórica. Así, ese *humanum* común funge como ideal regulativo y heurístico posibilitando la convivencia pacífica entre las culturas. De ese modo, este camino medio entre la polarización de una noción supracultural, por un lado, y la incomunicación total de un solipsismo cultural, por el otro, subsana la radicalización de cada una de las partes. Es, entonces, un círculo hermenéutico en el que se busca la comensurabilidad, un proceso abierto, y en el que se logra la comunicación en las cuestiones comunes, en el proceder del ser humano, permitiendo, por tanto, de acuerdo con Gadamer, una fusión hermenéutica de Horizontes al entablar un diálogo o polígono entre culturas.

Podemos entender la racionalidad hermenéutica como la racionalidad práctica aristotélica, la *phrónesis*. Ella es una virtud mediadora que conjuga las virtudes dianoéticas con las éticas, ya que al involucrar la experiencia del mundo entraña un juicio práctico. Mediante este juicio se pretende la distinción entre lo conveniente o inconveniente, o entre lo bueno y lo malo, siempre escribir un medio absoluto, sin un medio relativo a cada uno de nosotros. Por este medio actuamos cuando debemos, por los motivos debidos y en la forma requerida. De ahí que se exija discernimiento y deliberación, determinando la conducta moral al considerar las circunstancias particulares y las elecciones de la experiencia moral. Tal relevancia ha tenido este mecanismo racional que ha influido en el pensamiento de muchos pensadores contemporáneos como el filósofo hermeneuta alemán al que antes hicimos referencia. Gadamer explica la hermenéutica a través de la ética de Aristóteles porque ambas, la ética y la hermenéutica, incluyen el problema del conocimiento aplicado. En el entendimiento ético correcto consiste en seleccionar y aplicar una idea permanente del caso a la mano, subsumiendolo como una instancia de ese inalterable universal.

Una concepción así de la etica para la cultura no puede negar la realidad de la historia y la diferencia. Gadamer encuentra la ética aristotélica apropiada a la hermenéutica debido a que el conocimiento moral que Aristóteles describe no está separado de la historia, de lo contextual y particular, sino que se incorpora a ella. Para el filósofo griego, el saber práctico sobre lo concreto es distinto: "se trata de la claridad de la razón que sabe encontrar lo factible en un sentido práctico. Por lo tanto, toda decisión práctica consiste en una ponderación de las posibilidades que llevan a las metas elegidas".

Según Gadamer, se requiere la deliberación en tanto no haya un saber que pueda pretender una validez general. La deliberación hace hablar a otro y enfrentarse a él, no sólo son los medios adecuados para alcanzar ciertos fines, sino que establece lo

que debe ser y lo que no, lo justo y lo injusto. De liberación individual es algo común en cuanto lo que hay al final de ella no es la consecuencia de un logro o realización de una obra, sino una solidaridad que une a todos. Lo común permite el mutuo entendimiento a partir de la dialéctica de la pregunta, la respuesta y el diálogo. Ahí se atiende el rubro de la alteridad, la cual muestra el alejamiento y la distancia como momentos hermenéuticos en El encuentro entre personas diferentes, de diversa lengua y extrañas entre sí "que buscan en la conversación el fundamento común". En el acuerdo se mantiene la diferencia, nunca se disuelve en la identidad, al haber una co-incidencia. Ese acuerdo se alcanza por el lenguaje, por tener una estructura dialogal, y en el diálogo existe un elemento común vinculante que se traduce en un consenso. Éste busca un entendimiento, de modo que nos liga, sin duda, con la tradición.

La situación ética no está separada de las personas, quienes tienen que hacer una elección; Para ello, se requiere de decisión, conocimiento y acción. El conocimiento implícito en una decisión ética no puede ser sólo de carácter teórico, como tampoco un conocimiento contemplativo de la regla moral. El conocimiento ético el que gobierna la acción moral debe ser aplicado en la vida en las cuestiones culturales por lo que la virtud de la razón práctica está ligada al *ethos* al mundo ético.

El mecanismo de la racionalidad práctica o *phrónesis* se realiza entre la teoría y la experiencia. De esta forma, la experiencia por sí sola no es suficiente para tomar decisiones éticas correctas, debe haber conocimiento de lo que escorrecto antes de la experiencia para guiar esas decisiones e incluso ese conocimiento anterior no se puede reducir a una regla universal independientemente de la experiencia, porque elconocimiento ético también comprende el co-nocimiento de una situación concreta requiere de la experiencia. Por esta razón, lo que escorrecto no puede ser codificado de manera definitiva. Lo mismo sucede con lo verdadero o con lo que es justo; de cualquier modo, la ley está escrita claramente para determinar asuntos de hecho. Un juez que efectúa un juicio pobre o abrevia el juicio, siempre aplica la ley muy estrictamente o demasiado indulgentemente al no tener conocimiento completo de las circunstancias. Las leyes escritas con antelación son básicamente generales, y lo que es general es imperfecto en cuanto a que requiere de interpretación y juicio con respecto a las circunstancias particulares. La justicia puede ser perfectamente aplicada sólo cuando ambos, la ley general y el caso particular, son tomados en consideración. Las circunstancias deben ser entendidas dentro de la ley. El juez determina cuestiones de la ley al aplicarla al caso particular, de manera semejante a la persona *phronética* que en sus acciones emplea los criterios y las contextualidades enforma articulada.

Podemos señalar que la *phrónesis* o virtud dela racionalidad práctica es, entonces, la virtud hermenéutica fundamental puesto que por medio de ella se conjugan y convergen los asuntos culturales. La *phrónesis,* como modo de ser racional, verdadero y práctico en relación con lo que es bueno para el hombre, se ubica, de esta

manera, en el plano de la vida práctica por medio de la deliberación en lo concreto de cada momento y en la comprensión de la experiencia del mundo. Es, por lo tanto, una virtud de la razón práctica ya que conjunta, por un lado, principios y criterios de mayor alcance que la mera concreticidad y circunstancialidad cambiante, y por el otro, comparte también en forma necesaria esa historicidad de la existencia. De ahí que, al ser "una disposición acompañadade razón y verdad, dirigida a la acción y con referencia a los bienes humanos"[243] sea también una virtud ética en cuanto se abre y orienta a la conducta humana y a los elementos mudables de ella y de la historia efectúal. Así, por una parte acoge el ideal racional y por la otra, la experiencia moral. Por ello, es también un apoyo metódico para el estudio de las ciencias del espíritu.

Finalmente, la racionalidad buscada deberá ser una razón crítica, un pensamiento integral en cuanto distingue y vincula los diversos aspectos de un asunto. La labor de esta razón hermenéutica deberá saber distinguir y saber relacionar, saber totalizar y saber acotar, haciéndolo con adecuación y justeza. Significa pensar sopesando, evaluando, analizando los detalles con la posibilidad de cambiar de puntos de vista.

El modo de proceder de la razón hermenéutica nos da la pauta para comprender cómo esta razón permite la relación entre las culturas concretas, articulándose por medio del juicio y logrando un diálogo y una conversación entre culturas. Ella es la justificación teórica de la comprensión hermenéutica en la relación entre las culturas y la manifestación de la problemática de la identidad de cada una de ellas, para hacer posible la interrelación con otros mundos culturales.

Este tipo de racionalidad provee una decisión común y plural que debe liberarse de las condiciones privadas subjetivas, es decir, de las idiosincrasias que determinan la perspecti va de cada individuo en su privacidad, que son legítimas como opiniones privadas, pero que carecen de validez en el ámbito público. Es lo que algunos han llamado "modo agrandado" de pensar, en el cual se trascienden las propias limitacioncs individuales; de ahí la imposibilidad de funcionar de manera solitaria, pues se requiere de la presencia de los otros en el lugar de quie nes pensar. Es el sentido comunitario que se con sigue al agrandar la mentalidad hacia los de más. Cuando las condiciones privadas limitan la existencia de la esfera pública --lugar o espacio en donde se debate y donde se entretejen las tråmas de significación-, no puede haber esa construcción de la identidad.

En consecuencia, ese proceder hermenéutico se puede comparar con las máximas del *sensus communis kantiano*, en tanto nos orientan para la interrelación cultural. Ellas son: a) pensar de acuerdo con uno mismo, b) pensar sin prejuicios (ambos afirman la regla de la reflexividad e in cluyen el valor de la responsabilidad personal) y c) colocarse o imaginarse en el lugar del otro o pensar extensivo. Con esta

[243] Aristóteles. *Ética Nicomaquea., op.,* pp. 1140ª-1141ª.

propuesta, se sus tenta la reciprocidad y se incluye la característica del respeto mutuo. Pedirle a alguien que adopte nuestro lugar para poder lograr un enten dimiento y la consecuente comunicación, mani fiesta las divergencias que existen entre el que adopta nuestro lugar y nosotros mismos. No obstante, a pesar de las diferencias, también hay a la vez ciertas simetrías para obtener ese entendimiento

Cuando se enfrentan dos culturas distintas, una de ellas pretende que sus deseos y creencias sean los válidos. Esto revela la desproporción entre ambas. Sin embargo, existe un trasfondo que todas esas culturas tienen en lo que con cierne a la atribución de autonomía (a los otros y a nosotros). En ese sentido estamos en una posición de simetría, en la capacidad de cada quien o cada cultura de autodeterminarse y pensar por sí mismos. Por ello, el enfrentamiento entre las diferencias peculiares manifiestas de cada cultura puede concertarse gracias a ese sustrato común que las relaciona.

Ponerse en el lugar del otro significa respetar sus diferencias y aceptar su autonomía, lo cual no implica "ceder ante ese otro, o dar por descontado que ese otro, por el mero hecho de serlo (de ser él mismo) entiende su propia razón, ni, menos aún, que la tiene".[244]

La posibilidad de entendimiento entre culturas disímiles parte de esta dificultad expresada en la disimetría, que pensamos que es superable a partir de la viabilidad interpretativa desde la posición de pensar en el lugar del otro. En ese "lugar del otro" se mide cualquier posibili dad universalizadora, y ha de replantearse desde el diálogo y el razonamiento compartido. De ahí que las razones esgrimidas por alguien pue dan aceptarse como válidas para otros. En este ponerse en el lugar del otro críticamente es fundamental la consideración del juicio reflexivo que pretende superar la disimetría en los diversos ámbitos de creencias. Es a raíz de esa reflexividad que se intentan subsanar esas divergencias para rebasar los obstáculos en el discurso y al canzar la comprensión mutua, el diálogo y quizá el acuerdo.

Pretendemos desplazarnos al horizonte de los otros para el logro de la comprensión, tal horizonte es algo en lo que hacemos muestro camino y que hace camino con nosotros.[245] Gadamer scñala que si uno se desplaza, por ejemplo a la situación de otro hombre, uno le comprenderá; esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente por que es sino el que se desplaza a su situación. Ese desplazarse no es ni empatia ni sumisión bajo los patrones del otro, es un ascenso hacia una generalidad superior que rebasa las particularidades propias y del otro. El concepto de horizonte expresa la panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende.[246] Esto entraña mirarse cada quien

[244] Cruz, Manuel. *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal,* Barcelona, Paidós, 1999, p.109.
[245] Gadamer. H. G. *Verdad…, op. cit.,* p.375.
[246] *Idem.*

con el otro, sin apartar la mirada de nosotros mismos. De esta manera, "*comprender es siempre el proceso de fusión de esos presuntos horizontes para si mismos*",[247]y es la sugerida fusión horizóntica la que lleva a cabo la com prensión.

La racionalidad práctica de ponerse en el lugar del otro posibilita una comprensión hermenéutica, por lo que, a pesar de estar cada cual en posiciones diversas, es posible lograr la comprensión que propone un diálogo para el encuentro de algo común que viene permeado en un horizonte que respalda ese diálogo argumentativo. "Para la ética, por lo menos, basada en la capacidad de juicio del sujeto, la adopción de la perspectiva ajena implica también, y en último término, una función del entendimiento, lo que está ya más al alcance del aprendizaje cultural".[248] Así, el aprendizaje de la capacidad de asumir la perspectiva de otra persona "abre la posibilidad de un diálogo moral indispensable para resolver los dilemas o conflictos que la ética cotidianamente debe afrontar".[249] Por eso, como señala Manuel Cruz, "lo que interesa es la construcción de un lugar universal en el que, más allá de las diferencias, podamos intentar en tendernos todos".[250]

Asimismo, el que no puede adoptar la perspectiva del otro es incapaz de mirarse asi mismo. Entonces, dialogar es compartir creencias que son "existenciales, ligadas a la propia identidad y a la propia existencia y tienen un fuerte carácter tácito".[251]

Ahora bien, obviamente no se puede participar en el diálogo que emana del "ponerse en el lugar del otro" con todas las creencias, sino sólo con aquellas que son importantes o relevantes en ese caso y las que están en juego. Ellas son las que intervienen en su interpretación. Podemos estar de acuerdo en que algo es relevante desde la perspectiva de los demás; sin embargo, podemos discrepar en la interpretación que se haga de eso. A partir de ponerse en el lugar del otro se interroga sobre cómo juzgaríamos una acción. Sería necesario incorporar nuestro juicio sobre las razones que consideramos pertinentes para evaluar y juzgar esas acciones de acuerdo con normas que puedan aplicarse a circunstancias particulares, en la medida en que esas normas estén justificadas para nosotros mismos. Las razones de cada quien son diversas, por eso ponerse en el lugar del otro permite entender la justificación de las razones del otro y lograr la simetría que se genera por el respeto y por la aceptación de autodeterminación de los otros. No obstante, no existe simetría sin igualdad y estamos hablando de una igualdad en la dignidad. Ponerse en el lugar del otro con esa mentalidad agrandada o "amplio modo de pensar" supone la aptitud de abrirse para generar la comunicabilidad, recibir el consejo del otro y, en última instancia, ponerse en sintonía con los supuestos normativos del otro. Es la posibilidad de apartarse de las

[247] *Ídem* (las cursivas y las comillas son del autor)
[248] Bilbeny, Norbert. *El idiota mora,* Barcelona, Anagrama, 1995, p. 133.
[249] *Ibid,* p. 134.
[250] Cruz, M. *Op. cit.,* p. 112.
[251] Thiebaut, Carlos. *De la tolerancia,* Madrid, Visor, 1999, p. 65.

condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales se está como encerrado. Además significa reflexionar sobre el propio juicio desde un punto de vista más amplio o universal, que no puede determinarse más que poniéndose en el "punto de vista de los demás". "En este sentido, --sostiene Gadamer-- parece una exigencia hermenéutica justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderle."[252]

Ahora bien, se requiere concebir al otro como fin en sí mismo y a todos los otros -kantianamente - como si fueran miembros de una república de fines.

En realidad, no se trata de que al ponernos en el lugar de los otros intentemos persuadirlos, sino de que logremos comprender sus perspectivas. Por ello, lo que estaríamos llevando a cabo sería una argumentación razonable más que racional.

Ese estar con los demás responde a "la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, es la condición de todas las formas de organización política".[253] Nosotros aña diríamos la importancia de la "voluntad de es cucha" que se orienta a la comprensión del otro y al alcance de acuerdos. Éstos se logran en lo público y están condicionados por la "hermenéutica del ponerse en el lugar del otro", en el intento de entender razonablemente y, finalmente, apostar por un mismo consenso en el que radicará el poder de quienes están actuando de manera concertada a partir de un diálogo comunicativo. Lo contrario a esto genera violencia, que expresa la no concertación, el dominio y la lucha. Se apela al diálogo racional y razonable en aras de defender la pluralidad y la libertad que han de alcanzar por medio de acuerdos concertados.

Las personas "están con otras" en contigüidad humana, pero no solas, porque además pueden ponerse en el lugar de los demás a través de la elección de la *solidaridad como modo de ser*. Dicho modo es la opción ética hermenéutica en la que el conflicto entre culturas entiende y reconoce que, como dice Ortega y Gasset, él es él y el otro; y si no salva al otro, no se salva él. Esta solidaridad entendida como reciprocidad mediada, es reflexiva en tanto promueve el estar juntos en forma solidaria.

Por todo lo mencionado; podemos comprender la necesidad de la racionalidad hermenéutica que está ligada de manera muy estrecha con los asuntos morales.

TOLERANCA COMO RECONOCIMIENTO; POSBILDAD HERMENUTICA DE LAS DIVERSAS CULTURAS.

El rubro de la racionalidad nos introduce en forma necesaria al problema de la tolerancia y del pluralismo. La cuestión en este aspecto versa sobre la posibilidad de la coexistencia pacífica de grupos humanos con distintas historias, culturas e identidades. Aquellos que aceptan las diferencias y que admiten un espacio para quienes tienen ciertas creencias que ellos no adoptan, reciben el adjetivo de tolerantes.

[252] Gadamer, H. G. *Verdad…, op. cit.,* p. 373.
[253] Thiebaut, C. *Op. cit.,* p. 36.

Las formas de coexistencia nunca se han debatido con tanto ahinco y de manera tan amplia como lo hacen hoy día, esto se debe a que la inmediatez de la diferencia, el encuentro cotidiano con la otredad, nunca se ha experimentado en tan alto grado. Con todo esto, podemos apreciar la necesidad de un recurso que defienda el respeto a lo diferente, como hemos apuntado ya en algún momento previo de este texto, a saber, la importancia de la tolerancia entendida en su carácter más positivo, como veremos en este apartado.

Hay autores como Walzer que sostienen que la tolerancia tiene cinco acepciones que pa recen estar en una cierta gradación, ya que al afirmar que la tolerancia es una actitud o estado mental cubre una diversidad de posibilidades: A éstas las señala del modo siguiente. La primera la ubica en el espacio de la práctica religiosa de los siglos XVI y XVII y sólo consiste en "una aceptación resignada de la diferencia para intentar mantener la paz". La segunda posibilidad, es una actitud pasiva, relajada e indiferente ante la diferencia. La tercera, resulta de un cierto estoicismo moral frente a los derechos de los otros y estos se ejercitan en forma poco atractiva. La cuarta, expresa apertura hacia los otros, curiosidad, y quizás incluso respeto, voluntad de escuchar y de aprender. Como quinta posibilidad nos encontramos con una admisión entusiasta de laditerencia como la llama Walzer; ya sea mediante una aprobación estética, si es que dicha diferencia se considera como expresión en lo cultural de la amplitud y diversidad de la creación divina, o una aprobación funcional, como es la defensa liberal del multiculturalismo, si se considera que la diferencia es condición necesaria del desarrollo humano, desarrollo que da opciones de hacer significativa la autonomia. Es posible, se pregunta Walzer, ¿tolerar algo que no se aprueba? Ciertamente, para tolerar debo simple ni carente de contradicciones y al cual defender esa otredad. Incluso la posibilidad de tolerancia señalada por Walzer parece ubicarse en el terreno de la tolerancia negativa del soportar y como que quisiera transitar hacia la tolerancia positiva; sin embargo, todavía no la alcanza ya que para que sea realmente positiva se precisa que haya un movimiento decidido hacia los otros con un reconocimiento pleno.

Es verdad que la tolerancia no siempre tiene un sentido que asegure que se trata de una virtud, “no siempre se trata de un valor indiscutible”.[254] Parece que toda esta problemática se debe a su ambigüedad originaria, ya que “presupone una valoración o apreciación negativa de aquello mismo que se tolera: Soporta lo que a la vez reprueba, se tolera lo que de antemano es objeto de desprecio o rechazo. En sí misma conlleva un elemento reprobatorio”. De ahí es de donde se deriva la idea negativa y la duda sobre “si la tolerancia no es una simple máscara o remedo para embozar el odio y el desprecio por el otro”.[255] Ése es, a decir de Juliana Gónzalez su

[254] Camps, Victoria. *Virtudes públicas,* Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 19.
[255] González V. Juliana. “Tolerancia y pluralidad”, en León Olivé y Luis Villoro, *Filosofía, educación e historia,* México, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 209 y ss.

sentido negativo, aunque también se juzga negativa, significativamente, justo por lo contrario: por su no reprobación, por "permisibilidad" y su complicidad.

Sin embargo, y esto es importantísimo, como señala Juliana González, "todo parece indicar que éstas son, más bien, modalidades de falsa tolerancia o formas distorsionadas de entenderla, las cuales, en última instancia, confirman que se trata de un hecho que no es tan simple ni carente de contradicciones y al cual hay que atender a su propia complejidad".[256] Esto significa que podemos hablar de la tolerancia positiva que habíamos mencionado. Una consideración que parece necesaria es precisamente advertir que la tolerancia no es indiferencia.

Es posible que se luche en contra de las ideas de otro y al mismo tiempo se defienda el derecho que ese otro tiene para defenderlas. Se cree en la propia verdad, pero se respeta la de los demás; no obstante, eso no es suficiente, como veíamos antes. Se precisa de algo más que la mera aceptación y el respeto y está en el reconocimiento del otro; ese valor será el que merezca defenderse: "el respeto irrestricto a la dignidad y la libertad del otro". La aprehensión de este orden es fundamento de la tolerancia, propone una obligatoriedad ética.

De este modo, la tolerancia debe aceptar, por su carácter ambivalente, esas dos acepciones: negativa y positiva, pero deberá aproximarse más a la segunda. Y así, entonces, tendrá como características la admisión, la disolución de las diferencias, y un intento de aproximación de los diferente. Por ello, en esa verdadera tolerancia prevalece el respeto y el reconocimiento frente al rechazo; las diferencias se relativizan, exactamente al contrario de la intolerancia, que lo que intenta es absolutizar y extremar las diferencias.

Si continuamos en ese tenor, la actitud crítica solicitad por el tipo de racionalidad propuesto exige un enfrentamiento ante lo que se vive. Frente a aquellos eventos en los que la realidad supera nuestras pesadillas, donde la barbarie suple y trasciende la mera fantasía, ante la recuperación de la visión, se restaura y rescata lo que se presenta como lo intolerable entre nosotros. Cuando la realidad abofetea y nos pone frente a lo que no creíamos posible, retira el velo de los ojos del alma, dando luz al entendimiento y descongelando la sensibilidad. Ante esa voz de "ya no más" se reinstala la condición moral, se comprende que el límite ha llegado, y que el daño y la barbarie son elementos no necesarios, que es posible que no existan así como tampoco su consecuente destrucción de la dignidad. Ahi, cuando se afirma y se ostenta ése ¡basta! aparece la tolerancia. Éste es el problema medular de la tolerancia, el relativo a sus limites, cuestión indicativa sobre la disyuntiva de la susceptibilidad de ser tolerado o no. El asunto es que, si no existen esos límites, no es posible superar las aporías de la indiferencia y la tolerancia pura.

[256] *Idem.*

Ahora bien, si se reconoce que hay límites, que no todo se puede tolerar, el problema se encuentra en saber dónde están los límites y cuál es el criterio para establecer esa barrera. Es un rechazo que impugna valores y principios que pueden ser heredados por la tradición o creados como imagen de un modo o estilo de vida que remiten a contextos sociales y culturales en los que vivimos Así, la tolerancia surge como límite a esos daños y frente a ellos requerimos de un entendimiento práctico y una capacidad hermenéutica del entendimiento personal y social. De ese modo, la tolerancia se entrelaza con otros valores como los de justicia y solidaridad y los orienta a un ideal de convivencia requerido para dar paso a una sociedad plural. En consecuencia, se precisa hacer una propuesta de curso alternativo del mundo así como seguir una norma: "no poner como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos comparten por verdadera que te parezca".[257]

Es cierto, el principio de tolerancia pretende un alcance universal, esto es, está dirigido a todo hombre y en toda circunstancia, aunque entre algunas de las culturas existen realidades, valores y normas cuyo alcance no va más allá del límite geográfico. Sin embargo, a pesar de que los casos concretos quedan ceñidos a las particularidades, hay algo en ellos que los trasciende y es la forma de ese "basta", "no puede ser" o el "nunca más" de Thiebaut. Con él podemos decir que si las formas del daño son absolutas, así de absoluto será su rechazo, ese rechazo es universal. Es una impugnación frente a aquellas formas totalitarias, genocidas o situaciones exterminatorias. Ése es un "coto a la tolerancia", un hito o cerco de prohibición más allá del cual no cabe tolerar. De esta forma, la tolerancia entraña superar los límites del espacio, del tiempo y la cultura en la que nació. Su fuerza explosiva inunda toda concepción que podamos tener de lo moral acercándose y observando lo concreto. Ese rechazo universal al daño adviene por la fucrza de la dignidad humana y su capacidad de razonamiento que, como ya mencionamos, atiende al respeto irrestricto de la libertad y dignidad del otro; es un asunto fundamental de ética.

Además, cuando hacemos referencia a la tolerancia nos remitimos al rechazo de casos ejemplares de intolerancia, y así se formula la propuesta universal acerca de lo que debiera ser el curso del mundo, de otro mundo, aquel que es alternativo y plural, donde las diferencias de creencias no impiden compartir la condición humana de una convivencia pública, sin violencia y de una forma organizada del espacio público.

Esa relación con el universal propicia que se profundice en los casos y circunstancias particulares. Ahí, hacen su aparición los casos concretos, y también, en ese mismo momento, se presentan los límites de la tolerancia.

Esta situación conlleva a lo moral en cuanto a que nos volvemos responsables gracias al tra bajo crítico de la razón. La tolerancia tiene una constelación conceptual bipolar; esto quiere decir que, como ya se afirmó, hablamos de tolerancia negativa y

[257] Thiebaut, C. *Op. cit.,* p. 25.

positiva. La negativa hace referencia al soportar, y la positiva al comprender, al reconocimiento del otro, implicando la reflexividad como mecanismo de darle al otro un lugar, o kantianamente dicho "ponerse en el lugar del otro". Por lo tanto, hay una relación entre el que tolera, por cierto obligado a revisar sus conjuntos de creencias, y el que reclama ser tolerado, al presentar razones de lo alternativo por vía de los argumentos, en un espacio público. Así, la tolerancia reclama reconocimiento, ve lo relevante de su demanda y cambia el sistema de razones que en un momento eran rechazadas, excluidas y castigadas.

Debido a la creciente complejidad social y cultural, se genera un proceso de creciente plu ralización de valores, comportamientos y creencias que caracterizan de modo diferente a cada cultura. Esto evidencia que existe una pluralidad de las perspectivas del mundo Convivimos en un mismo espacio público quienes creemos cosas distintas, ¿cómo conciliar creencias diferentes y opuestas? Sólo en ese espacio público es posible comprender la dispersa pluralidad de vidas humanas y de culturas al enmarcarlas en una noción no limitada de la condición humana. Entre más amplias las expectativas, más se puede observar la diferencia de las vidas humanas apreciando también la condición humana semejante cuya capacidad es la de cuestionarnos a nosotros y a nuestras verdades de manera rellexiva. Al afrontar discrepancias y diferencias se favorece la comprensión de los otros y eso conducirá a la modificación de nosotros mismos.

Es evidente que en la tolerancia no todo se puede aceptar sólo por ser creación humana. No todo es aceptable ni soportable. No todo puede ser tolerado y deberán marcarse sus límites[258]

En el caso de la tolerancia del comprender, al acercarnos a creencias y a verdades ajenas fomenta la capacidad de juicio y con ella nos percatamos de que podemos rechazar lo que descubramos que está errado. Tolerar es valorar, es cualificar axiológicamente.

Entonces, el movimiento de la tolerancia es un movimiento complejo de nuestro entendimiento práctico ya que indaga razones para ver si encontramos en ellas un punto ciego, de incomprensión, y que retuerza las razones que no podemos rechazar. El límite de la tolerancia se orienta al rechazo de aquellos que hacen que sea imposible que los diferentes convivan en el espacio público y no se puede aceptar el daño sólo por soportar el valor de la diferencia.

Aquellos que se manifiestan como relativistas y que aceptan sólo la diferencia, no se comprometen con un curso alternativo del mundo y no aceptan los paradigmas

[258] Para Marcuse, por ejemplo, la tolerancia asegura la aceptación de lo inaceptable por carecerde límites. Está pensando precisamente en un sentido en que la tolerancia aprueba y tolera todo para mantener un *statu quo* y así imposibilitar todo cambio. Esta concepción de la tolerancia manifiesta, más bien, una forma encubierta de represicón y no de liberación.

del "nunca más", del "ya no más", sino que solo describen los momentos en su circunstancia. El no comprender el daño más allá de nuestra comunidad significaría, según Thiebaut, que en un momento dado lo aceptaríamos en nuestra comunidad. Esos límites son razonados de manera pública y es por ello que la tolerancia se imbrica con ese espacio, en ese ámbito de lo común. Dicho límite de la tolerancia está fijado por la capacidad de hacer públicamente plausible, en forma de ejercicio de racionalidad, el sistema de razones que facilitan ese comportamiento que puede tener cabida en el espacio público. Ahí es también el lugar donde se da cabida al reconocimiento en forma de vinculación, comunicación y convivencia. Juliana González señala que la tolerancia tiene la virtud de relativizar la valoración interhumana sin detrimento de las convicciones, de hacer posible una efectiva conjugación de la pluralidad y la comunidad.

Aunque la tolerancia haya cambiado, se presenta para muchos como una virtud débil. Sin embargo, es necesario apreciar que su fuerza es clara. Lo contrario sería impulsar la ceguera para percibir formas de exterminio, de genocidio y de totalitarismo, precisamente al anular la capacidad de reflexión. Por ello, resulta evidente que la construcción de esos procesos de evaluación de situaciones requiere de los procesos de reflexión y de argumentación. Es una "virtud dialéctica [que] implica la simultánca vivencia de otredad e igualdad. Se funda en el necesario equilibrio entre ambas".[259] Acepto al otro y acepto mis propios límites, la particularidad, precariedad y falibilidad de cada uno.

Ahora bien, ninguna forma de tolerancia admite la violencia. En cambio, en la intoleran cia se presenta la invalidación del otro, y si es posible, su aniquilación. El intolerante invalida la humanidad del otro, lo otro es un elemento sujeto a destrucción.

El pluralismo de valores y creencias sólo puede evitarse y cancelarse por la violencia, por la represión de las diferencias, lo cual refleja la existencia de una voluntad omnipotente y absoluta. Es obvio que esta última se piensa como necesidad absoluta, no como daño.

Algunos filósofos contemporáneos han intentado resolver esta problemática del pluralismo. Rawls, por ejemplo, intenta conjugar la comprensión de los otros y el reconocimiento de las diferencias. Se da cuenta de la imposibilidad del acuerdo racional entre ciudadanos con sistemas de creencias diversos y procura una salida a través de proponer un ámbito acotado para minimizar las discrepancias. De esta manera, lo que es el espacio de las doctrinas comprehensivas, filosóficas, es decir, las vivencias del mundo, los ideales, planes de vida y las reflexiones sobre motivaciones, no toma parte en el discurso conjunto y público. Se propone que una sociedad plural puede aceptar amplios már genes de convivencia de los diferentes, en cuanto consiga que tal diversidad permita la coincidencia de todos acerca de un núcleo de acuerdos

[259] Gónzalez V., J. *op. cit.,* p.216.

que todos podemos aceptar como valores. Existen creencias distintas dentro de un marco de convivencia y las instituciones se regularán por los dos principios de justicia. Los acuerdos no pueden concebirse como una concordia absoluta, ya que, como lo mencionamos, esta situa ción está vedada y resulta altamente sospechosa en el pluralismo en tanto significaría su cancelación.

Concluimos insistiendo en las cuestiones con las que iniciamos. Dijimos que las sociedades con multiplicidad de culturas destacan más por su dispersión que por su unidad. Sus creencias y posiciones teóricas, que en ocasiones son incompatibles, merecen conjugarse entre sí por la reflexión crítica y se articulan en esos espacios en donde hace su aparición lo común al excluir una única verdad en la que tendrían que converger, obligadamente, los seres humanos pensantes. Aunque esas diferencias sean amplias siempre existe algo en común.

Es verdad que ese pluralismo puede implicar cierto relativismo, por ello es necesario aceptar algún punto en común. En su defecto, la co plejidad creciente de la cultura contemporánea arroja un saldo de una dramaticidad creciente. Ese punto común se adquiere en forma discursiva en procesos de argumentación y discusión pública sobre los supuestos que cada cultura propone, y esos procesos están interesados en descubrir y corregir mecanismos y creencias excluyentes. Además, el pluralismo propicia que diversos individuos y grupos puedan convivir, a pesar de sus persistentes desacuerdos, encontrando así creencias. y elementos criteriales de carácter moral mutuamente compartidos. Pluralismo y tolerancia incorporan esa preocupación por el cuidado de los demás, y así, fomentan entre las culturas y las personas el cultivo del respeto y el reconocimiento mutuo. Ante esa apertura pueden emerger las normas universales, o quizás sea mejor dicho, universalizables, y así, como decíamos antes, se nos exige tratar de pensar desde el punto de vista de los demás, elevando nuestras posiciones a un nivel más amplio, y más comprehensivo e incluyente de las posiciones de los demás.

Aceptar la pluralidad posibilita valorar el hecho que supone enfrentarse a otros al propiciar un enriquecimiento mutuo a través de la colaboración, participación e incluso, en ocasiones, la resistencia de los demás. En consecuencia, si como reza el clásico proverbio latino "nada humano me es ajeno", podemos entender que la relación con los otros diferentes ha de suponer reconocimiento a lo plural humano, a la posibilidad de que el "otro" realice una posibilidad del "yo", y el "yo" lleve al otro en sí mismo como una posibilidad suya. En cuanto yo me reconozco como el otro, reconozco la alteridad, soy capaz de realizar la tolerancia.

La tolerancia surge como respuesta válida ante el reconocimiento de la pluralidad y la relatividad de todo lo humano: de las ideologías, de las religiones, de las morales, de los sistemas políticos, de los criterios estéticos, y es la única respuesta válida ante el fin del dogmatismo y el reconocimiento de la diversidad cultural. La

clave de la historia es la misma pluralidad; por ello, la pluralidad es, a decir de Arendt, "la ley de la tierra".

En suma, la tolerancia es un valor y un ideal difícil, aunque necesario, de alcanzar. Es una virtud ética capital que tiene que construirse y crearse y al crearse degenera en la cultura. El ejercicio de la tolerancia emerge día a día, es una tarea moral que al realizarse se expresa como una tarea educativa y ético-política.

Podemos afirmar, en conclusión, que la relación entre ética y cultura manifiesta lo que de humano hay en el mundo en que vivimos. Eso humano se comprende en la diversidad y mediante una razón abierta e intepretadora, con lo cual se afirma la pluralidad patente en nues tro mundo.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Bilbeny, Norbert. *Por una causa común. Ética para la diversidad*

> En este texto se expone la necesidad de una ética que parta de una causa común para de ese modo lograr la integración cultural. Ahí se explica lo que se entiende por diversidad cultural y por identidad compartida para así hallar el nuevo tumbo de la ética que acepte la diversidad cul tural.

Camps, Victoria. *Virtudes públicas.*

> Este texto analiza algunos tópicos de la cultura en la que vivimos, en tanto plural, en sociedades abiertas con características específicas como imbuidas en el liberalismo económico y poli tico. El texto lleva a cabo un recorrido en torno a las virtudes públicas. Recomendamos los capítulos 3 y 4 sobre la responsabilidad y la toleran cia, respectivamente.

Fernández Buey, Francisco. *Ética y filosofía política Asimios públicos controvertidos.*

> En este texto el interés del autor parte de algunas consideraciones sobre la ética y las cuestiones morales, para discutir la relación entre ambos campos, ubicándose en las sociedades actuales. Entre los problemas que analiza está el que hace alusión al encuentro entre culturas, concatenado con temáticas específicas de este tema.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el con texto de la globalización neoliberal.*

> El autor hace reflexiones a partir de la necesidad del diálogo intercultural, sus supucstos y si necesidad en los espacios indígenas frente a la globalización entendida como la universalización de políticas neo-liberales.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método I*

Este texto resulta fundamental para comprender lo que es la hermenéutica y su importancia. Se recomiendan específicamente el capítulo 1, "Significación de la tradición humanistica para las ciencias del espíritu"; parte 2, "Conceptos básicos del humanismo", en donde presenta los conceptos de formación, sentido común y capacidad del juicio, y el capítulo 9, "La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico", en especial en su parte 1 sobre el circulo hermenéutico y la 4 acerca de la historia efectual.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método II.*

De este texto se recomienda el capítulo 5, "Sobre el círculo de la comprensión", en donde se expone en qué consiste la posibilidad de comprensión como tarea hermenéutica central; así como el capítulo 12, Sobre la planificación del futuro", en donde se plantea el orden mundial por venir visto desde una posición hermenéutica

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. Beturen Post and Freure, Nueva York, Penguin Books USA Inc., 1993.

----------*La condición humana*, Barcelona. Paidós, 1998.

----------*Orígenes del totalitarismo.* El totalitarismo, España, Alianza, 1987

Aristóteles. *Ética Nicomaquea, en Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1972.

----------*Metafísica, en Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1972

Bilbeny, Norbert. *El idiota moral,* Barcelona, Anagrama, 1995.

----------*Por una causa común. Etica para la diversidad*, Barcelona, Gedisa, 2002.

Camps, Victoria. *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa - Calpe, 1990.

Cassirer, E. *Las ciencias de la cultura*, México, Fondo de · Cultura Económica, Breviarios, 1951.

Cruz, Manuel. *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós, 1999.

Diccionario griego español, Barcelona Ed. Ramón So pena, 1988

Estermann, Josef. *Filosofia Andina*, Quito, Ecuador, Ed, Abya-Yala, 1998.

Fernández Buey, Francisco. *Etica y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*, Barcelona, Ed. Bellatierra, 2000.

Fornet-Betancourt, Raúl*. Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, San José, Costa Rica, IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Editorial DEI, 2000.

Fornet Betancourt, Raúl. "Los supuestos filosóficos del diálogo intercultural", conferencia dictada en la Universidad Intercontinental el 2 de octubre de 1997.

Gadamer, H. G. *Verdad y método I,* Salamanca, Síguenie, 1997.

----------, *Verdad y método II,* Salamanca, Sígueme, 1992.

González V., Juliana. "Tolerancia y pluralidad", en León Olivé y Luis Villoro*, Filosofia moral, educación e historia*, México, Facultad de Filosofía y Letras Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Innerarity, Daniel. "Pluralismo", en Ortiz-Osés, Lanceros, P. *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Liniversidad de Deusto, 1998.

Macintyre, A. *Whose Justice? Which rationality*?, NotreDame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.

Mardones, José Ma. "Razón hermenéutica", en Ortiz Osés, Lanceros, P, *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.

Ortiz-Osés, Lanceros, P. *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998

Pereda, Carlos. *Crítica de la razón arrogante*, México; Taurus, 1999.

Ramírez, Mario Teo. "*La cultura como autoformación del hombre*", texto mimeografiado, 1995.

Thiebaut, Carlos. *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.

Villoro, Luis. "Lo racional y lo razonable", conferencia presentada cl 18 de octubre del 2000 en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

CAPÍTULO 9 ETICA Y DESARROLLO

Kande Mutsaku Kamilamba

En este capítulo, que dedicaremos al desarrollo, nos parece indispensable aclarar hacia dónde se dirige nuestra reflexión. El mundo de hoy, el que nos tocó vivir, nos presenta una profunda y acelerada transformación en todos los ámbitos: social, cultural, político, religioso, cultural y ecológico. Pero esta transformación no opera de manera

uniforme, sino que su ejecución va configurando y diferencian do o, si se quiere, dividiendo el mundo, los continentes, las regiones, los países... a partir de las distintas características que le da.

En la actualidad, el ser humano se ha dado la tarea de luchar tanto para profundizar como para acortar la brecha creada por esa diferenciación. El hombre y la mujer de nuestro tiempo han tomado conciencia de este desigual proceso de transformación, de las bases económicas del mismo y de los elementos relacionales que con curren para determinar situaciones y perspectivas, Perciben su propia situación y pueden evaluarla en forma comparativa, puesto que viven en un mundo globalizado, un mundo que ya no tiene "fronteras" ni barreras, un mundo que se comunica con gran rapidez y eficacia; la situación de otros ya no es algo Iejano o desconocido. Pero más allá de todo eso, el hombre y la mujer de hoy están empeñados en conseguir las aspiraciones más fundamentales de todo ser humano: la libertad, la dignidad, la posibilidad de realización personal y colectiva... y sueñan con llevar a cabo sus proyectos.

La historia revela que los logros de la humanidad son acumulativos, al mismo tiempo que los efectos de éstos y la experiencia colectiva de las generaciones abren nuevas perspectivas y permiten una renovada eficacia a los que les siguen.

Los seres humanos que pertenecemos y vivimos en los países llamados del Tercer Mundo o de la Periferia o en vías de desarrollo o pobres hemos adquirido conciencia de las condiciones inaceptables en las que vivimos y es tiempo de afirmar la evidencia de que las desigualdades son resultado del tipo de relación que, en muchas ocasiones, se nos ha impuesto. De ahí que los esfuerzos por modificar o no muestra realidad adquieran una gran urgencia y se traduzcan en conflictos debido a las diferencias de expectativas, los niveles de premura y los sistemas de relación y de poder imperantes. Las expectativas de nuestros países, llamados pobres, van más allá de la imitación o el seguimiento de los países ricos, y constituyen de manera necesaria algo borroso e impreciso. A nosotros no nos interesa repetir el modelo de los países ricos porque cada vez estamos más convencidos de que la situación de éstos es producto de la injusticia, de la coerción. Para nosotros, se trata de superar las limitaciones materiales, la miseria, pero no para llegar a ser como esas naciones, sino para lograr un tipo de sociedad que sea más humano.

EL DESARROLLO

El desarrollo en la sociedad humana es un proceso de muchas caras. A nivel individual, el desarrollo conlleva un aumento progresivo de la habilidad, la creatividad, la autodisciplina, la responsabilidad y el bienestar material del ser humano. De hecho, algunos de estos elementos constituyen categorías morales y son difíciles de evaluar, puesto que dependen de la época en que se vive, de la extracción de clase incluso de la escala de valores de cada cual. Desde el punto de vista social, este concepto adquiere otros matices que explicaremos más adelante.

Lo que es indiscutible es que para poder calificar y comprender en su totalidad a una sociedad es indispensable conocer las relaciones que se entablan dentro de ella. La libertad, la responsabilidad o la destreza sólo cobran significado en la medida en que reflejan las relaciones de los hombres en sociedad.

Una sociedad se desarrolla económicamente a medida que sus miembros acrecientan conjuntamente su capacidad de enfrentar al medio.

Es cierto que los hombres no son los únicos seres que se desenvuelven en grupos; pero si es la especie que se embarcó en una línea de desarrollo cualitativamente distinta porque fue capaz de utilizar herramientas, de pensar y de tener un fin ---un telos---, de soñar un mundo y una vida distintos de los que tenía delante de sí.

Con mucha frecuencia el término "desarrollo" se aplica en forma exclusiva en su sentido económico, lo que se justifica si consideramos que el tipo de economía es un índice de otras características sociales. Esto nos lleva a adelantar que aquí intentaremos adentrarnos en el entendimiento de lo que es el desarrollo econó. mico sin menospreciar otros aspectos de esta realidad; es decir, no nos basaremos sólo en lo económico para inferir o concluir sobre los otros aspectos de la realidad social.

> Una sociedad se desarrolla económicamente a medida que sus miembros acrecientan conjunta mente su capacidad de enfrentar al medio. Esta capacidad depende del grado en que los hombres comprendan las leyes de la naturaleza (ciencia), del grado en que puedan llevar tal comprensión a la práctica, mediante la elaboración de herramientas (tecnología) y de la manera en que organicen el trabajo.[260]

En retrospectiva, puede decirse que ha habido un desarrollo económico constante en la sociedad humana desde sus orígenes ya que el hombre ha multiplicado enormemente su capacidad de subsistir de la naturaleza, aunque no la haya dominado todavía del todo. Es más sencillo comprender la magnitud del avance humano al reflexionar acerca de la historia temprana de la sociedad y observar el progreso desde las burdas herramientas de piedra hasta el uso de los metales; el cambio de la práctica de la caza y la recolección de frutas silvestres a la domesticación de animales y la siembra de cultivos alimentarios y el progreso en la organización del trabajo, de ser una actividad individual a asumir un carácter social con la participación de muchos individuos. Y como bien señala Walter Rodney:

> Todos los pueblos han demostrado que tienen la capacidad de incrementar independientemente su habilidad de proporcionarse condiciones de vida cada vez más satisfactorias mediante la explotación de los recursos de la

[260] Rodney, Walter. *How Europe underdeveloped Africa,* Londres, Bogle – l´ouverture publications, 1972, en su traducción Española: *De cómo Europa subdesarrollo África*, México, Siglo XXI, 1982.

> naturaleza. Cada continente se desenvolvió independientemente en las épocas iniciales de expansión del dominio del hombre sobre el medio. Por consiguiente, cada continente puede adjudicarse un periodo de contribución al desarrollo económico.[261]

Cabe advertir que la historia humana no es sólo un registro de avances: hubo periodos de retrocesos transitorios e, incluso, de una reducción real de la capacidad de producir satisfactores básicos y de ofrecer otros servicios a la población. Tampoco se pueden dejar de lado los nexos que se establecen entre los cambios de la base económica y los de la superestructura de la sociedad.

En la sociedad humana siempre ha ocurrido que la expansión de la economía conduce a un cambio en las relaciones sociales, como bien lo vislumbró Karl Marx quien distinguió varios estadios de desarrollo en la historia de Europa. El primer gran estadio, que sucedió a las bandas simples de cazadores, fue el comunalismo, en el cual la propiedad era colectiva, el trabajo se hacía en conjunto y los bienes se compartían de modo equitativo. El segundo estadio fue la esclavitud, resultado de la expansión de los elementos dominantes dentro de la familia y el sometimiento físico de ciertos grupos por otros. Aunque los esclavos efectuaban diversas tareas, su función principal era producir alimentos. El siguiente estadio fue el feudalismo, en el cual la agricultura continuó siendo el medio principal de subsistencia, pero en este caso la tierra necesaria para ese propósito se encontraba en manos de unos cuantos que se quedaban con "la tajada del león de la riqueza". Los trabajadores de la tierra, llamados siervos, ya no cran propiedad personal de sus amos, aunque permanecían ata dos a la tierra de un feudo determinado. Luego, apareció el capitalismo, en el cual la mayor riqueza de la sociedad ya no se producía en la agricultura, sino con máquinas, en las fábricas y en las minas. Como la fase precedente, el feudalismo, el capitalismo se caracteriza por la concentración de la propiedad de los medios de producción para generar riqueza en unas cuantas manos y por la distribución desigual de los productos del trabajo humano. La minoría dominante, la burguesía, tenía sus orígenes en los mercaderes y artesanos de la época feudal, quienes llegaron a transformarse en industriales e inversionistas financieros. Mientras tanto, los siervos fueron declarados legalmente libres para abandonar sus tierras y buscar empleo en las empresas capitalistas. De este modo, su trabajo se volvió una mercancía: algo que se podía vender y comprar.

En cada uno de los cambios hechos por el ser humano en este camino, se fue mejorando la vida de éste. La existencia se volvió menos rigurosa e incierta y los miembros de la sociedad potencialmente tenían una posibilidad cada vez mayor de elegir su destino. Todo eso queda implícito cuando se usa la palabra desarrollo.

---

[261] *Idem.*

En la historia del mundo, Occidente se ha auto otorgado el derecho de ir calificando quiénes han logrado o no tener un avance considerable en ese proceso, colocándose a sí mismo como el primero y el modelo de todo desarrollo. Para ello, y con el afán de *ayudar a los atrasados* a salir de la situación en la que se encontraban y se encuentran se impulsaron varios modelos de desarrollo y recetas; no obstante, la historia nos ha demostrado que ninguna de estas dio los resultados esperados. Se está evidenciando cada día más, que los proyectos pensados desde los Escritorios, en contextos diferentes, sin suliciente conocimiento de la realidad y, sobre todo, sin tomar en cuenta a los actores principales de este desarrollo no conducen a nada.

La mayor parte de estas teorías aparecen como tales a finales de la Segunda Guerra Mundial, pues en ese momento el interés acerca de los problemas del desarrollo aumenta a partir del fenómeno y necesidad de liberación que manifiestan algunas colonias europeas en Asia y África, las cuales comenzaron a luchar por sus independencias políticas y pensaron por ello en tener aliados potenciales en un mundo dividido en dos grandes bloques durante la Guerra Fría.

Dentro de esta lógica y preocupación, se plantea una de las preguntas más difíciles de responder: ¿por qué los ritmos de desarrollo de los distintos pueblos han sido tan diferentes y contradictoriamente tendientes a coincidir en sus resultados finales cuando éstos lo han emprendido por separado? En parte, la respuesta se relaciona con el medio en el que han vivido los grupos humanos, y en parte con la superestructura de la sociedad. Es decir, al enfrentarse los seres humanos al ambiente físico, fueron creando formas de relaciones sociales, de gobierno, normas de conducta y creencias que en su conjunto constituyeron la superestructura de cada sociedad y que nunca fueron iguales. Por ejemplo, había una influencia recíproca entre los aspectos políticos y religiosos, los que con frecuencia se entrelazaban y se influían mutuamente. La creencia religiosa de que un determinado bosque era sagrado fue el tipo de elemento de la superestructura que podía tener una influencia considerable con relación a la actividad económica, puesto que el bosque no se abriría para el cultivo.

Aunque podamos afirmar que, en última instancia, el paso a un nuevo estadio del desarrollo humano depende de la capacidad técnica del hombre para lidiar con el medio, también se debe examinar la tesis de que ciertas peculiaridades de la superestructura de cada sociedad tienen un impacto marcado en su tasa de desarrollo. Dicho de otro modo, no podemos buscar los índices de desarrollo de una sociedad sin considerar las variables culturales de esa sociedad, ya que éstas desempeñan un papel fundamental.

Hubo un periodo en el que el sistema capitalista mejoró las condiciones de vida de un número considerable de gente como subproducto de las ganancias de unos cuantos; pero en la actualidad la búsqueda de la maximización de las ganancias se enfrenta en agudo conflicto con las demandas de la población por la satisfacción de sus necesidades

materiales y sociales. La clase capitalista ya no es capaz de sustentar un desarrollo abierto o desinhibido de la ciencia y la tecnología, puesto que de nuevo estos objetivos tropiezan con la motivación de la ganancia, El capitalismo se ha mostrado incapaz de superar sus debilidades fundamentales, tales como la subutilización de la capacidad productiva, la persistencia de un sector permanente de desempleados y las crisis económicas periódicas relacionadas con el concepto de mercado el cual, más que satisfacer la demanda de bienes necesarios, se preocupa por aumentar la capacidad de pago de la población y por fomentar en el ser : humano el consumismo.

El capitalismo ha creado sus propias irracionalidades, como el perverso racismo blanco y el tremendo desperdicio, relacionado con la publicidad y el abuso de que exista la pobreza extrema en medio de la opulencia y el derroche aun dentro de economías muy desarrolla. das. Hoy, más que nunca, se produce más riqueza en el mundo, pero su distribución es, también más que nunca, desigual en la actualidad como bien lo ejemplifican las siguientes cifras tomadas del Informe sobre el Desarrollo Humano del PNUD, 1998.

En 1820, el 20% más rico ganaba 3 veces más que el 20% más pobre

En 1870, el 20% más rico ganaba 7 veces más que el 20% más pobre

En 1913, el 20% más rico ganaba 11 veces más que el 20% más pobre

En 1960, el 20% más rico ganaba 30 veces más que el 20% más pobre.

En 1990, el 20% más rico ganaba 60 veces más que el 20% más pobre

En 1997, el 20% más rico ganaba 74 veces más que el 20% más pobre

El cinismo informe contiene estos datos relacionados con el consumo y las necesidades del mundo. Los montos están estimados en dólares estadounidenses. El costo anual adicional para lograr el acceso universal a servicios socia les básicos en todos los países en desarrollo implica:

• 6000 millones para enseñanza básica para todos; sin embargo, se gastan 8 000 millones en cosméticos en los Estados Unidos.

9000 millones para dar agua y saneamiento; no obstante, en Europa se gastan 11000 millones en helados.

13 000 millones para salud y nutrición básicas; en contraste, en Europa y los Estados

Más aún, el capitalismo ha exacerbado sus propias contradicciones políticas al intentar controlar naciones y continentes fuera de Europa, de tal forma que los trabajadores y los campesinos en todas partes del globo han adquirido conciencia de sus derechos y

están decididos a tomar las riendas de su propio destino. Dicha determinación constituye una parte integral del proceso del desarrollo.

Podemos afirmar que todas las fases del desarrollo son temporales o transitorias y que tarde o temprano están destinadas a dar paso a algo distinto. Asimismo, esto es válido para el capitalismo que aún no ha pasado a la historia, pero que, con el fracaso del socialismo, parece creerse eterno. Los que justifican el capitalismo pretenden aparentar que éste llegó para quedarse y quienes vivimos esta época no atinamos a ver que nuestro modo de vida se encuentra en pro ceso de transformación y eliminación.

Antes de continuar con este acercamiento al concepto de desarrollo es importante reconocer y saber descubrir lo inadecuado que resultan ser algunas explicaciones que nos ofrecen los defensores del sistema capitalista. Rara vez intentan abordar el tema en su totalidad, sino que se con centran más en el desarrollo económico. El desarrollo, de acuerdo con la definición de cualquier economista de tendencia capitalista, se vuelve sólo un asunto de combinar determina dos factores de la producción, a saber: la tierra, la población, el capital, la tecnología, la especialización y la producción en gran escala. Sin negar la trascendencia que tienen estos factores, nos parece que los elementos ausentes en esta lista no son de menor importancia. Aquí no se hace mención a la explotación de la mayoría que lleva consigo todo el desarrollo previo a cualquier sistema. Tampoco se hace referencia a las relaciones sociales de producción, ni a la forma en que los factores y las relaciones de producción se combinan para formar un determinado sistema económico. El factor cultura (religión y creencias) queda en el olvido de estos científicos justificadores del capitalismo.

Tanto a los teóricos del desarrollo de hace algunos años como a los actuales se les ha olvidado que están trabajando con seres humanos. Es significativo advertir aquí la dificultad particular que vive el investigador cuando éste se dedica a las ciencias humanas y sociales. La realidad humana es una realidad imprevisible, ya que en ella interviene la misteriosa libertad humana.

El ser humano logró con rapidez el dominio sobre la naturaleza, pero el conocimiento del hombre y la organización social continúan sien do un problema hasta hoy en día. El ejemplo más elocuente de eso es la sociedad de los Esta dos Unidos de América. Los progresos sociales son lentos porque, tratándose del comporta miento humano, que es indeterminable y fluctuante, es un poco más complicado llegar a conclusiones admisibles y compartidas. Esto nos conduce a afirmar que lo que podemos decir sobre el ser humano es con base en nuestro pun to de vista, desde nuestra perspectiva y desde nuestra cultura. Por lo tanto, no creemos que lo que aquí señalamos sea la última palabra sobre el tema.

En nuestra opinión, los modelos de desarrollo no consiguieron sus objetivos debido a que no tomaron en cuenta la realidad y las condiciones propias de la gente a la que iban dirigidos. El factor económico no puede funcionar por sí solo y esto se evidenció al

presuponer que el hombre con quien se trabaja es justo, trabajador... y que la mano invisible de A. Smith iba a regularizar las pequeñas imperfecciones de los humanos.

La idea central que nos guía en este trabajo se puede resumir en la siguiente idea de Ugo Pipitone: el desarrollo no es una etapa ni un fin hacia donde tenemos que caminar, sino una condición creada donde los llamados subdesarrollados nunca llegaremos.

EL SUBDESARROLLO

En la actualidad, el desarrollo se considera como un estado normal. Éste se aprecia como un hecho normal que debe suceder en todas las sociedades. Donde esto no ocurre, surgen las preguntas de por qué. Desde nuestro punto de vista, el desarrollo es un fenómeno ambiguo e insólito que requiere de un estudio profundo. Todos los cambios que conocemos, y algunos que analizaremos en este trabajo, nos hacen pensar en la toma de conciencia del ser humano como comunidad y la búsqueda de solución a la situación que se está viviendo. Para nosotros, las condiciones socioeconómicas por sí mismas no son suficientes para parir, en una sociedad, la idea de rebeldía, de búsqueda de cambios. Para que ésta se presente, se necesita de una adquisición de conciencia colectiva previa que permita que una sociedad se movilice. Dicho de otro modo, no son las condiciones socioeconómicas de una época determinada los motores de la historia, sino la interpretación que los hombres, en función de su ideal de vida y su cultura, formulan a partir de esas condiciones.

Desde tiempos remotos hasta casi la mitad del siglo XX, el mundo entero vivió en una situación que se puede calificar de mera subsistencia. Sólo en este siglo, una parte de la humanidad realizó un gran salto en el dominio de la naturaleza para llegar a vivir, de acuerdo con sus aspiraciones y cultura, una vida digna, pero que quiere imponer a todos.

Es a partir de ese momento que comienza a aparecer el problema del desarrollo, no por el cambio de la situación socioeconómica de una parte del mundo, sino por la toma de conciencia de unos sobre su situación en comparación con los demás. De acuerdo con Joseph Goffaux para que exista una nueva percepción del mundo se deben conjuntar dos factores; el desarrollo de una economía de abundancia en algunas regiones del mundo y el conocimiento de esta situación por los otros grupos humanos.[262] Este acerca miento de Goftaux, que tomamos como modelo para ejemplificar nuestra postura ante la concepción occidental del desarrollo, nos sirve también para acercarnos al subdesarrollo con más elementos de explicación. Aquí, Goffaux percibe el desarrollo sólo en el sentido económico y como un fin hacia donde uno debe caminar.

Es evidente que el subdesarrollo no es ausencia de desarrollo, puesto que todos los pueblos se han desarrollado en una u otra forma y en mayor o menor grado. El concepto de desarrollo sólo adquiere sentido como un medio para comparar niveles de desarrollo; está

[262] Goffaux, Joseph. *Probléms de developpement,* Kinshasa, CRP, 1986.

estrecha mente ligado al hecho de que el desarrollo social ha sido desigual y, desde el punto de vista eco nómico, algunos grupos al producir más y al poseer más, han avanzado más que otros.

En el momento en que un grupo posee más, surge la pregunta de por qué la diferencia comparándose uno con el otro. Es en este balance que aparece y cobra sentido el concepto de subdesarrollo. Es posible comparar las condiciones económicas de dos periodos distintos en un mismo país y luego determinar si se ha desarrollado o no; como es factible comparar dos regiones, países o continentes. Si no hubiera habido el encuentro y conocimiento mutuo entre diferentes regiones y continentes no creo que hubiera sido posible hablar de desarrollo y de sub. desarrollo

A estos elementos de encuentro y de comparación se debe añadir el de la explotación de un grupo por otro, de un país por otro, de un continente por otro. Todos los países que se denominan subdesarrollados en el mundo son explotados por otros; y uno de los elementos del subdesarrollo más preocupantes en la actualidad es la explotación capitalista, imperialista y colonialista. Este acercamiento es válido no sólo cuando consideramos el aspecto económico como el principal, sino también cuando hacemos intervenir los aspectos culturales, sociales y políticos. Si salimos de esta perspectiva pura mente económica, veremos que el mundo se presentará de manera muy distinta.

Para comprender mejor el enfoque mera mente económico del desarrollo, es indispensable seguir aquí un poco a François Perroux en la distinción que establece entre el crecimiento económico, el desarrollo y el progreso. [263]

Para este sociólogo francés, el crecimiento económico es una noción que se relaciona con lo cuantificable, con lo que se puede medir, y cuando hablamos del crecimiento económico hacemos referencia al aumento sostenido, durante un periodo más o menos largo, de la producción nacional de bienes y servicios. En este caso entra la producción de las materias primas, de los productos agrícolas y manufacturados, la multiplicación de los medios de transporte, la protección de la salud por medio de los médicos y hospitales, las escuelas...

Perroux entiende por desarrollo el conjunto de cambios en las mentalidades, las costumbres sociales y las instituciones de una población, que ponen a ésta en condiciones de operar su crecimiento. Aquí, estamos en presencia de una realidad cualitativa y no cuantitativa. Para el sociólogo francés, el verdadero desarrollo implica una evolución de las mentalidades y las costumbres sociales. Una diversificación de los modos de relaciones que incluye una visión diferente del hombre y de la mujer en y frente al mundo. Desarrollar a alguien es ponerlo de pie, hacerlo responsable de su futuro y actor principal de su historia.

[263] Perroux, Francois. Citado por Joseph Goffaux en *Probléms de Développment,* Kinshasa, CRP, 1986, pp. 44-46

El progreso viene siendo una noción que expresa la finalidad del crecimiento económico y del desarrollo. Para Perroux, el progreso es la difusión del bienestar. Esta difusión debe operarse a través del esfuerzo y colaboración de todos. En el progreso encontramos tanto el sentido moral como económico. Como es necesaria la difusión del bienestar, así también es necesaria la difusión de la justicia para el provecho de todos.

Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que un crecimiento económico sin desarrollo fracasaría o nos llevaría a la creación de des igualdades profundas entre unas minorías ricas y unas mayorías empobrecidas y explotadas de manera vergonzosa como lo vivimos en nuestros días. En una filosofía del desarrollo, es inaceptable admitir la separación entre lo económico y lo humano; es decir, aquí el fin no justifica el medio. El ser humano es el criterio por excelencia de los fines y los medios. No es admisible separar el desarrollo de las organizaciones humanas y sociales donde éste debe inscribirse. Todos tenemos derecho al desarrollo según nuestras civilizaciones, conforme a nuestras culturas, sien do éstas abiertas para saber dar y recibir.

Ugo Pipitone en el primer capítulo de su libro *Los laberintos del desarroll*o titulado "*El subdesarrollo como problema*" lleva a cabo una aproximación a éste que nos proporciona una gran cantidad de elementos que nos pueden facilitar la comprensión del término. [264]

En primer lugar, Pipitone considera que el subdesarrollo no es ni una etapa previa al desarrollo, ni un aislamiento internacional, sino una combinación precaria de la modernidad y el arcaísmo que tiene su explicación en una adaptación abrupta de los modelos que nos vienen de fuera, El autor cree que el subdesarrollo no tiene relación con la escasez de los recursos, sino que constituye un arreglo" social y productivo elaborado sobre el desperdicio sistemático de los recursos disponibles y de las riquezas creadas en los ciclos anteriores, de los cuales se han hecho y se hace un uso irracional.

Una característica más del subdesarrollo, según Pipitone, es la ausencia de presión social permanente y generalizada sobre el Estado. Esto se presenta mediante una fisiología social caracterizada por la debilidad del mercado (competencia) y una debilidad de nexos entre la sociedad y el Estado, que conducen a la ineficiencia estatal tanto en el terreno económico como en el político.

Estamos convencidos de que crecer no es suficiente para salir del subdesarrollo. El crecimiento económico es una condición necesaria; pero no es la única para salir del subdesarrollo. Podemos afirmar con los economistas que un país es subdesarrollado cuando su volumen de producción es insuficiente para garantizar un nivel de existencia digno, cuando es incapaz de lograr una estructura productiva integrada, cuando dispone de poca gente realmente preparada, es decir, cuando no se ha logrado abatir el analfabetismo, y

[264] Pipitone, Ugo. *Los laberintos del desarrollo,* México, Triana editores, 1994, 204, pp.

cuando tiene una infraestructura débil en relación con el transporte, las comunicaciones y la salud, entre otras caracteristicas. Estos elementos son los que se pueden abatir con el crecimiento económico para vencer el rezago en materia de desarrollo. No obstante, existen otros que no pueden ser derriba. dos por éste, como son: la distribución desigual del ingreso, los sistemas políticos endebles, la relación con el exterior basada en imitaciones y un Estado de escasa eficiencia administrativa y legitimación social. Con todo eso, llegamos a la conclusión de que lo importante no es crecer sino cómo crecer, ya que en el cómo está el dar respuesta a la productividad, la eficiencia y modernidad del aparato productivo. En otras palabras, para salir del subdesarrollo es funda mental desencadenar la fuerza creadora potencial de las grandes mayorías que subsisten en forma precaria en la miseria y la marginación y combatir los dualismos.

Para nosotros, el subdesarrollo es un problema histórico que requiere de nuevas ideas para ser comprendido y nuevas políticas para ser enfrentado. El subdesarrollo es una situación económica dominada por un exceso crónico de trabajo que parece subutilizado, es decir, que hay un exceso de oferta de mano de obra que presiona los salarios a la baja y dificulta la organización, la productividad y la modernización. La salida del atraso no está sólo en la aplicación de las estrategias correctas, sino también en el des cubrimiento, a partir de la propia historia, de las capacidades y posibilidades al interior y de pruebas y errores, pues la misma historia va indican do y enseñando lo que tiene de positivo o de negativo y otorga la posibilidad de ir construyendo el futuro.

Esto nos lleva a afirmar que la solución al subdesarrollo no es sólo un problema económico, sino, además, social. Heredar la riqueza no es tampoco la solución al subdesarrollo, sino que con la riqueza haya decisiones políticas justas que acompañen la parte económica. Para salir del subdesarrollo se necesita superar los atrasos pasados, las inercias incrustadas y desencadenar nuevos comportamientos; en una palabra, intentar tener tecnología avanzada con base en las condiciones sociales que existan y adquiriendo conciencia plena de que la industrialización no lo es todo, sino que debe acompañarse de una estructura agraria eficiente, sólida y dejar a un lado la agricultura de subsistencia y la economía dual. No podemos seguir el camino que Pipitone llama una historia ajena, la cual no puede ser imitada ni mejorada.

Sin una base de agricultura moderna y eficiente, la salida del subdesarrollo es imposible; la historia nos lo revela con multitud de ejemplos. En Europa, las revoluciones agrarias ante cedieron a las revoluciones industriales. No es tamos pensando aquí en imitar el camino trazado por los europeos, sino intentando dilucidar nuestra realidad para partir de lo que tenemos en nuestras manos y adquirir fuerza para salir adelante en el mundo en el que nos encontramos. Pensando en los países africanos y en algunos latinoamericanos, se puede afirmar, sin temor a equivocación, que nuestros gobernantes se han propuesto desarrollar a nuestras naciones matando al campo y favoreciendo con ello el éxodo rural y las concentraciones de las grandes masas en los centros urbanos en busca de "mejor vida"

y, en algunos casos extremos, hemos llegado a ser exportadores de mano de obra barata a través de la migración.

EL SUBDESARROLLO Y EL DESARROLLO: UNA VISIÓN GLOBAL

Siguiendo a Arturo Escobar, podemos afirmar que la tendencia general existente en el llamado Tercer Mundo ha tendido a juzgar que los países desarrollados han sido, son y serán un apoyo para los países subdesarrollados:

> More than half people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate, they are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their po verty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas. For the first time in history humanity possesses the knowledge and the skill to relieve the suffering of these people... I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better life... What we envisage is a program of development based on the concepts of democratic fair dealing... Greater production is the key to prosperity and peace. And the key to greater production is a wider and more vigorous application of modern scientific and technical knowledge.[265]

Esto, a nuestro parecer es una ilusión, un buen sueño que se ha alimentado y que ha dado resultado en la mayor parte de estos países que buscan caminos para su bienestar. Escobar nos propone caminar en las sendas del desarrollo, entendiéndolo como un proceso y una invención occidental. Para lograr eso, es preciso ubicar el proceso de desarrollo en su relación con la antropología de la modernidad.

De acuerdo con Escobar, se debe hablar del sueño del desarrollo, ya que lo que los teóricos de los países desarrollados nos prometieron y el discurso que todos los días escuchábamos produjeron el efecto contrario. O sea, en lugar de llegar a ser desarrollados, hemos pasado del estado de pobres a un estado de miserables. El subdesarrollo y el empobrecimiento, la explotación y la opresión, se agudizaron. Todo eso porque, según este autor, las teorías del desarrollo aplicadas en los países del Tercer Mundo nacieron con la ideología occidental; estos occidentales, considerándose superiores, se creen con la autoridad de decirnos lo que debemos hacer y cómo lo debemos hacer.

En los años sesenta y setenta, el desarrollo llegó a convertirse en una certeza en el imaginario de los pueblos tercermundistas. Pero este desarrollo nunca se transformó en una realidad, sino que sólo se quedó a nivel de discurso.

---

[265] Escobar, Arturo. *Encountering Development. The making and unmaking of the third World,* Nueva Jersey. Princenton University Press, 1981, p.

Entender el desarrollo como discurso producido históricamente implica examinar las razones que tuvieron tantos países para comenzar a considerarse subdesarrollados a comienzos de la segunda posguerra. Analizar el desarrollo en términos del discurso permite concentrarse en la dominación y explorar de una forma más productiva las condiciones de posibilidad y los efectos más penetrantes del desarrollo. El análisis del discurso abre la posibilidad de mantenerse desligado de él, suspendiendo su cercanía, para analizar el contexto teórico y práctico con que ha estado asociado. Esto facilita individualizar el desarrollo como espacio cultural envolvente al tiempo que posibilita separarnos de él, para percibirlo de otra manera. También, nos permite vislumbrar cómo "desarrollarse" se convirtió para los países del Tercer Mundo en un problema fundamental y como, por último, se embarcaron en la labor de lo que podemos calificar como "des- subdesarrollarse" sometiendo sus sociedades a intervenciones cada vez más sistemáticas, detalladas y extensas. En la medida en que los expertos y políticos occidentales comenzaron a calificar como problema ciertas condiciones de Asia, África y América Latina como pobreza, miseria y atraso, surgió un nuevo campo del pensamiento y de la experiencia llamado desarrollo, el cual desembocó en una estrategia para afrontar aquellos problemas.

El problema de desarrollo se vuelve un problema antropológico en tanto que involucra a los seres humanos, pero ubicándolos en niveles muy distintos. Unos, aptos para pensar, mandar; ordenar, dictar y otros, sólo para recibir, aplicar, obedecer y hacer lo que se les pide. Es importante advertir que una teoría pensada desde una realidad diferente no siempre da los resultados esperados en otras realidades.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el mundo fue consciente de manera explícita de la situación de pobreza que se vivía en Asia, África y América Latina. Esta toma de conciencia se acompaña de un descubrimiento de la gravedad de la situación de pobreza en estos continentes. Recordemos que antes de la guerra cada quien velaba por sí y no existían razones para que unos se preocuparan por los otros. Pero, con la consolidación del capitalismo y la búsqueda de mercados consumidores de los productos manu facturados que salían de las industrias, emergió la idea de ayudar a los posibles consumidores para poder continuar produciendo, puesto que, si no hay mercado, de nada serviría haberse desarrollado industrialmente. No podemos dejar de mencionar que con la industrialización se agudizó el problema de la pobreza y esto condujo, de alguna forma, a adquirir conciencia de la situación del mundo a los que lo explotaban.

Con la aparición del capitalismo, afirma Escobar, se presentan dos grandes cambios: uno, en la concepción de la pobreza y el otro, con el advenimiento de lo que se conocerá como Tercer Mundo.

- Los pobres ahora serán identificados como asistidos. Esto provocará modificaciones en la relación entre Norte y Sur, ya que el Norte paternalizó

e infantilizó al mismo tiempo al Sur. A partir de este momento, se crean las llamadas "políticas de la pobreza".

- En un segundo momento aparece lo que se conoce como globalización de la pobreza; es decir, el reconocimiento de la pobreza en unos países y el deber de hacer algo por ellos. Es desde esta perspectiva que se comienza a hablar del desarrollo del Tercer Mundo.

En 1949, el Banco Interamericano de Desarrollo organizó una misión económica a países del Tercer Mundo. El programa luchaba por lograr, en estos países, reformas y mejoramientos. Esta misión, que parecía humanitaria, sirvió para establecer las nuevas estrategias que permitían a los países desarrollados tener el control sobre sus subordinados. Un buen ejemplo que clarifica lo que aquí arriba describimos es la intervención militar para fomentar la lucha y promoción de la democracia en Panamá por parte de los Estados Unidos de América.

Es esencial advertir que los conceptos de primer, segundo y tercer mundos fueron acuñados después de la Segunda Guerra Mundial y que, dependiendo de dónde se ubicaba uno, podía decir quién es quién en esa relación. No podemos dejar de destacar el papel que desempeño la Guerra Fría en toda esta clasificación.

Para los Estados Unidos de América, por ejemplo, el Primer Mundo estaba constituido por naciones desarrolladas y libres; el segundo, por las naciones comunistas y el Tercer Mundo estaba conformado por las naciones sin industrialización. Como se puede observar, el criterio era político-capitalista o, si se prefiere, capitalista con sus consecuencias políticas.

En 1973, Mao Tse Tung afirmaba que China era el Tercer Mundo. Para los chinos, el Primer Mundo lo constituían las dos superpotencias que se habían dividido las zonas de influencia y practicaban, uno como otro, la política hegemónica: los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). El Segundo Mundo estaba compuesto por los países considerados como potencias intermedias como son los países de Europa occidental, Canadá y Japón que dependían de alguna manera de las dos-superpotencias a través de algunos pactos como el de la OTAN y el pacto de Varsovia. Por último, el Tercer Mundo, de acuerdo con los chinos, estaba integrado por los países de África, Asia y América Latina.

Desde nuestra perspectiva, esta terminología debe ir desapareciendo de nuestro vocabulario, ya que no refleja la realidad de los países que clasifica. ¿No les parece abusivo poner en el mismo grupo del Tercer Mundo a México, Argentina y Brasil al lado de Haití, Rwanda, Somalia y Etiopía? Cuando una expresión representa una infinidad de realidades distintas, pierde su contenido, se devalúa y no puede seguir siendo empleada de manera indistinta para designar o calificar a algo o alguien. Este concepto de Tercer Mundo

desaparecerá sin que nadie determine, a ciencia cierta, qué había significado y a quién representaba. Quedó, a nuestro parecer, como un elemento del lenguaje de la posguerra y nada más, aunque es innegable que tuvo una influencia que marcó negativamente a unos y positivamente a otros. Sin embargo, se debe señalar que, a pesar de que afirmemos que el uso del término Tercer Mundo esté pasado de moda, la realidad que este representó en un momento histórico de miseria y de subdesarrollo sigue vigente y se ha agudizado más.

A esta visión del mundo desde el Norte, se opone la visión del Sur como lo han hecho ya Said [266]y Mudimbe.[267]

El estudio del desarrollo como discurso se parece al análisis de los discursos sobre Oriente que hace Said en el orientalismo. Al decir de este autor, el orientalismo puede discutirse y analizarse como una institución corporativa para tratar a Oriente, tratarlo mediante afirmaciones referentes a él, autorizando opiniones al respecto, describiéndolo, enseñándolo definiéndolo, diciendo sobre él, en resumen, el orientalismo como estilo occidental de dominación, reestructuración y autoridad sobre Oriente. Sin analizar el orientalismo como discurso, afirma Said, es imposible lograr entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar y crear política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente a Oriente durante el periodo posterior a la Ilustración

Por su parte, Mudimbe, valiéndose de las herramientas que le ofrece el estudio de Foucault y del modelo de análisis ya presentado por Said, propone en su obra estudiar el tema de la invención de África, pero, sobre todo, los fundamentos del discurso acerca de África y determinar cómo se han establecido los mundos africanos como realidades para el conocimiento en el discurso occidental. El interés de Mudimbe trasciende la invención del africanismo como disciplina científica, en particular en la antropología y la filosofía, con el fin de investigar la amplificación por parte de los académicos africanos del trabajo de algunos pensadores críticos europeos como Lévi-Strauss. Para Mudimbe, lo que está en juego en los últimos escritos de los occidentales sobre África y los africanos es la reinterpretación crítica de la historia africana como se ha visto desde su exterioridad epistemológica, histórica y geográfica: como un debilitamiento de la noción misma de África. Esto implica, para el filósofo congoleño, un corte radical en la antropología, la historia y la ideología africanas.

Mudimbe hace un llamado urgente para producir trabajos críticos que permitan abrir los caminos para el proceso de volver a fundar y asumir dentro de las representaciones una historicidad interrumpida. Dicho de otro modo, es necesario pensar desde África el proceso mediante el cual los africanos pueden lograr mayor autonomía sobre el modo en que son representados y la forma en que pueden construir sus propios modelos sociales, culturales y de desarrollo de manera que no sean mediatizados por una episteme y una historicidad

[266] Said, Edward. *Orientalism,* Vintage Books, Nueva York, 1979.
[267] Mudimbre, Yves, Voyaume. *The invetion of Africa,* Indiana University Press, Bloomington, 1988.

occidentales. Esta noción puede extenderse al Tercer Mundo como un todo, pues lo que está en riesgo es el proceso por medio del cual, en la historia occidental moderna, las áreas no europeas han sido organiza das y transformadas en forma sistemática de acuerdo con los esquemas europeos. Las representaciones de Asia, América Latina y África como Tercer Mundo y subdesarrollados son las herederas de una ilustre genealogía de concepciones occidentales acerca de esas partes del mundo.

Para Escobar y pensando en la realidad de América Latina, una de las soluciones que se propone es tomar en serio la transformación mediante la adaptación como culturas híbridas, precedida de una aceptación real de heterogeneidad, que permita la creación posterior de nuevos "lenguajes" y estructuras sociales en las que no se excluya ni se privilegie a una minoría, ni sea tomada como el agotamiento del imaginario, sino como una oportunidad para incluir la cosmología y las tradiciones culturales míticas del Tercer Mundo (ciertamente sería un "mecanismo de afirmación cultural ante la crisis de la modernidad", en la que se vislumbren alternativas, incluso en un primer orden, de "investigación de prácticas sociales en contextos concretos").

El reconocimiento de la nueva fase de "capital ecológico" vuelve imperante la necesidad de reconsiderar el rumbo que se está tomando con respecto al reconocimiento de una "biodiversidad mundial", pues a pesar de la gran cantidad de estructuras sociales y sistemas políticos que podamos elaborar, estas invenciones deberán ser creadas a partir de nuevos discursos, pensamientos, ideologías y acciones, admitiendo el "extraordinario" y "mágico" diario vivir de muchos países del "Tercer Mundo", asumiendo y reconociéndonos como parte de conceptos sui generis "que oscilan entre épocas históricas, entre lo individual y lo colectivo, entre la alineación y la inmersión en lo mágico", sin duda, estamos ante una existencia que grita la necesidad de una reconstrucción del desarrollo.

EN TORNO A LA ÉTICA DEL DESARROLLO

El discurso del desarrollo es un tanto manipulador y creador de una existencia determinada y dependiente de otra inventada. Este discurso no ha volteado a ver qué ha hecho el ser humano, en su afán de satisfacer sus necesidades con el medio ambiente, con su única casa. Nos hemos puesto en la lógica de la producción y del con sumo olvidándonos de los efectos que ello provoca en nuestro hábitat.

Uno de los problemas éticos, para nosotros el más importante, está ligado a la capacidad humana de destrucción y autodestrucción. De acuerdo con Roy H. May[268] en su libro Ética y medio ambiente, vacía una vida sostenible, podemos afirmar que la ética se refiere a la conducta que contribuye positiva. y responsablemente a la construcción de la comunidad y a la plena realización del potencial de las personas. Se trata de relaciones y

[268] Roy, May. H. *Ética y medio ambiente, hacia una vida sostenible,* Costa Rica, DEL, 2002, 161, p.

funciones, de contextos y ambientes, siempre conscientes del futuro y de las con secuencias de las acciones realizadas en el presente.

Las preguntas que debemos formularnos en torno a la cuestión ética se relacionan en forma estrecha con la responsabilidad. Responsabilidad para con el otro, para con el entorno. El desarrollo será ético en la medida en que los que estamos involucrados en su realización lo hagamos con plena conciencia y responsabilidad. La responsabilidad ante el entorno nos conduce a una reflexión sobre el compromiso que tenemos como sociedad, como comunidad, de satisfacer nuestras necesidades sin por ello comprometer a las generaciones futuras.

El afán de satisfacción de sus necesidades creadas ha convertido al ser humano actual en el depredador más peligroso que la humanidad haya conocido. Hemos pasado de ser consumidores a ser consumidores peligrosos para el eco sistema. Para ello, en el estilo de Kant, Leonardo Boff propone dos imperativos categóricos;

- Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de la vida. Éste es el principio de responsabilidad de Hans Jonas.
- Bueno es todo lo que conserva y promueve a todos los seres en su equilibrio dinámico, en especial a los vivos. Malo es todo lo que perjudica y hace desaparecer a los seres o destruye las condiciones de su reproducción y desarrollo. Este es el principio de compasión.

Cuando entren en juego esos dos principios, la responsabilidad y la compasión, estaremos hablando de la ética en el contexto del desarrollo. Cuando la suerte del otro, cuando la vida del otro, cuando pensemos en las futuras generaciones, cuando nos hagamos cargo de nuestra realidad, cuando el desarrollo no sólo se reduzca al proceso de producir, distribuir, con sumir para volver a producir, sino que involucre estos aspectos de responsabilidad, de corresponsabilidad para con el otro y con la naturaleza, de compasión y de solidaridad en la distribución de los bienes que producimos como comunidad humana, podremos entonces hablar de un desarrollo con sentido ético.

Otro aspecto fundamental relacionado con la ética y el desarrollo es el poder ya que el desarrollo es sólo el medio para llegar al objetivo y en muchas ocasiones el poder es el fin, y para conseguir éste se puede dejar de lado muchos valores.

La ética del desarrollo establece los fines y normas del desarrollo económico y social para hacer de él algo integral, que ayude a la ascensión de todos los seres humanos hacia lo más humano en todas sus dimensiones: económica, psicológica, social, cultural, ideológica, espiritual, mística y trascendente.

Como comunidad humana, debemos intentar definir los supuestos éticos de un desarrollo sostenido, justo y equitativo, cuyos valores fundamentales se orienten a

satisfacer las necesidades humanas básicas, la democracia participativa, el respeto por el medio ambiente y la igualdad de oportunidad para todos.

Por último, queremos destacar la importancia que revisten la solidaridad, la libertad y la justicia como algunas de las premisas de la ética del desarrollo.

La solidaridad humana es indivisible: el desarrollo total del hombre únicamente puede realizarse en un desarrollo solidario de la humanidad. Ningún Estado puede perseguir sus intereses ni desarrollarse en forma aislada, pues la prosperidad y el progreso de un Estado son en par te efecto y en parte causa de la prosperidad y el progreso de los otros:

La libertad como condición previa de decisiones realmente humanas y responsables requiere del derecho ilimitado de autodeterminación de los pueblos, la soberana posibilidad de elegir el sistema económico y social, la actividad económica y los recursos naturales.

La justicia y la solidaridad son valores fundamentales para una nueva ordenación de las relaciones económicas internacionales. El libre intercambio de bienes sólo es auténticamente justo y equitativo cuando existe igualdad de derechos en materia económica.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Escobar, Arturo. *Encountering Development. The making and making of the Third World*.

> En este libro, el autor empieza por presentar al lector la filosofía de los Estados Unidos de América en los años cincuenta para mostrar el sentimiento que tenían los occidentales en ese tiempo referente al desarrollo del Tercer Mundo. En concreto, se refiere a la doctrina de Truman que consideraba que era urgente proporcionar a los países subdesarrollados las condiciones necesarias para replicar el mundo con las características de las sociedades avanzadas. Esto incluye la producción, la industrialización, la adopción de la educación moderna y sus valores. En la visión de Truman, los ingredientes básicos para que un país participe en una revolución moderna eran el capital, la ciencia y la tecnología, aspectos que nuestros países no tenían y que para ellos podían explicar la situación en que nos encontramos. Se deben crear en los países del Tercer Mundo las condiciones adecuadas para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las so ciudades avanzadas: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos (occidentales).

Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad, Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*

En esta obra, H. Jonas insiste sobre una importante modificación que los descubrimientos cien tíficos del siglo XX ocasionaron. Mientras la ética estaba orientada a ayudar al ser humano, como individuo a justificar su actual, la evolución de las ciencias y las tecnologías provocaron un problema de orden colectivo al dar a la humanidad los medios para su autodestrucción. Aquí surgen preguntas que la ética, en su tradicional enfoque, no puede resolver ya que no sólo está involucrado el ser humano como individuo sino como colectividad. Para H. Jonas, el imperativo categórico de Kant ya no es suficiente para nuestra época. Por ello, propone la adopción del principio de responsabilidad con sus cuatro formulaciones:

1. Actúa de forma que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana.
2. Actúa de forma que los efectos de tu acción no sean destructores de la posibilidad futura de esta vida.
3. No comprometas las condiciones de la sobrevivencia de esta vida.
4. Incluye en tu elección actual la integridad futura del ser humano como objeto secunda rio de tu querer.

Este principio exige que cada uno considere siempre a la humanidad entera en su dimensión actual y futura. Este deber implica la no reciprocidad ya que somos responsables de la humanidad futura de la que no podemos esperar nada en la actualidad.

Kande, Mutsaku Kamilamba. *Desarrollo y liberación. Utopias posibles para África y América Latina*.

Con este libro asistimos a una recreación de la tradición de la historia de las ideas ya que ex tiende su horizonte de comprensión reuniendo en una compleja reflexión a dos continentes hermanados por la historia mundial: África y América Latina. Compleja porque el autor tiene que hacer un doble esfuerzo de "traducción" para hacer comprensible su análisis tanto para lectores africanos como latinoamericanos; compleja pues en cada parcela a la que nos lleva el discurso escrito construye una perspectiva de la historia del pensamiento filosófico con sus propias consecuencias teóricas y políticas, compleja. ya que en cada uno de los conjuntos culturales que analiza se intenta tener presente al otro, la relación con el otro; relación que además se halla mediada por la intervención de línea tercera realidad cultural que se ha impuesto de múltiples formas en las historias cruzadas de África y

Latinoamérica. Así que asistimos a una lectura múltiple del entrecruzamiento de políticas e ideas que acompañan o justifican esas políticas de dominación y de prácticas colectivas que se deben hacer visibles para hacerlas explícitas, para hacer nacer de allí las ideas esperanzadoras, pues de ellas emanaran las posibilidades de construir mejores futuros a los que tanto África como América Latina tienen derecho como pueblos y culturas, iniciando por el derecho a su autodeterminación.

Desarrollo y liberación Utopías posibles para África y América Latina no sólo aconseja realizar un balance teórico de la historia de las ideas de desarrollo y liberación, sino que además establece los cimientos para modificar las perspectivas tradicionales (eurocéntricas) de análisis en las que ambos continentes hermanados a través de la historia de dominación de occidente aparecen como menores de edad o infradotados para ejercer su derecho a la libre autodeterminación.

Pipitone, Ugo *Los laberintos del desarrollo*.

Recomiendo sobre todo el capítulo que tiene el título de “El subdesarrollo como problema" donde se define con claridad la idea de lo que es el desarrollo y el subdesarrollo.

Tommasoli, Máximo: *El desarrollo participativo. Análisis sociales y lógicas de planificación.*

Desarrollo, participación y conocimiento: ¿qué lecciones se pueden extraer de la experiencia de la cooperación internacional sobre estos temas clave para nuestro futuro? ¿Cuáles son los desafíos que lanzan a las instituciones nacionales e internacionales los enfoques participativos que se van consolidando en los últimos años? ¿Cuáles son los elementos más eficaces de reforma de las agencias de cooperación para hacer que su acción sea coherente con las prioridades del desarrollo? El autor utiliza instrumentos y criterios de las ciencias sociales para analizar las prácticas de intervención y las metodologías de evaluación del desarrollo participativo. Se pro pone, así, un enfoque innovador que apunta a conciliar las lógicas de la planificación del cambio con la exigencia de la participación activa de los actores de desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

Escobar, Arturo. Encountering Development. The making and unmaking of the Third World, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1981.

Jonas, Hans. El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Barcelona, Herder, 1995.

Kande, Mutsaku Kamilamba. Desarrollo y liberación. Utopías posibles para Africa y América Latina, México, Miguel Ángel Porrúa, 2003.

Pipitonc, Ugo. Los laberintos del desarrollo, Triana Editores, 1994.

Tommasoli, Máximo. El desarrollo participativo. Análisis sociales y lógicas de planificación, Madrid, Colección Cooperación y Desarrollo, IEPALA Editorial, 2003.

CAPÍTULO 10 ÉTICA EN LA CIENCIA

Francisco Javier Serrano Bosquet

BREVE HISTORIA[269]

En principio, podría pensarse que la preocupación por la ética en la ciencia y la tecnología es algo muy reciente y novedoso, algo que pertenece a nuestro tiempo. Cierto es que en la actualidad tal preocupación tiene auge y ha entrado a formar parte de la dialéctica popular. Revistas de divulgación, programas televisivos y radiofónicos, así como una mayor educación científica y el propio desarrollo de la ciencia han provocado que el gran público empiece a adquirir conciencia de la importancia de reflexionar en torno a la actividad científica y la influencia que ejerce sobre muchos de los aspectos de nuestra vida diaria. Observamos cómo la evolución de la biotecnología y los sistemas de información y comunicación han determinado que en fechas recientes estas disciplinas ocupen el centro del debate social en considerables ocasiones, llevando consigo nuevas preocupaciones respecto de conceptos como *seguridad* y *ética.*

Ante esa situación, los principales instrumentos utilizados para establecer cuál ha sido la repercusión que estas cuestiones están teniendo han sido la evaluación social y los datos obtenidos de los análisis llevados a cabo acerca de su percepción y comprensión pública. Y es que a todos nos parece evidente que nos hallamos en una sociedad tecnocientífica donde, en forma paralela, han surgido *y* evolucionan movimientos críticos ante la ciencia y la tecnología.

Entre esos movimientos, se debe citar las iniciativas procedentes de un campo autodenominado *ciencia, tecnología y sociedad* (CTS). Este tipo de iniciativas aparecieron por primera vez en los años setenta en los Estados Unidos, como reflejo de una preocupación social que apareció ante las dudas suscitadas por el mito de los continuos beneficios que el progreso científico y tecnológico nos iban a brindar. A pesar de ser considerados marginales por la mayoría de los científicos experimentales, los estudios de CTS están adquiriendo cada vez mayor relevancia. Incluso, han llegado a convertirse en una base de argumentación para legitimar las críticas sociales que se realizan ante la ciencia y la tecnología, y constituyen, en muchas ocasiones, el soporte desde el cual se toman decisiones sobre la financiación de múltiples investigaciones. La reacción de los científicos experimentales ante estas situaciones ha dado lugar a que se desencadene lo que se ha terminado llamando la "Guerra de las ciencias". Por ello, no puede extrañar a nadie que la compleja relación existente entre la ciencia, la industria y la sociedad atraviese por distintos estadios. Esta relación es satisfactoria, ambivalente e incluso conflictiva, en función al tipo de aplicaciones que se estén efectuando. En la línea de U. Beck,[270] esta senda por la Sociedad de riesgo, aumenta de manera constante las preocupaciones sociales ante el "progreso científico y tecnológico", si bien, no nos debemos dejar engañar, ya que ese progreso y la innovación tecnológica son los agentes más poderosos para proseguir en el camino de la transformación social y económica en que nos encontramos.

Pero, ¿cuáles son los temas o problemáticas del ámbito ético que más relación

[269] Esta breve historia se ha llevado a cabo gracias especialmente a la consulta de la obra de Emilio Muñoz, *Biotecnología y sociedad,* Madrid, Cambridge University Press. 2001.

[270] Véase Beck, U., *Zur politische Dynamiki vcn Risikokonflikten,* manuscrito inédito, Müchen, 1999.

tienen con el desarrollo científico y tecnológico? Desde el punto de vista de la investigación científica o de aplicación del conocimiento científico, ¿se debe hacer todo lo que se puede hacer? ¿Hay algún límite para el derecho a la propiedad en los descubrimientos científicos? Si la respuesta es negativa, ¿debería haberlo?, ¿cuál y por qué? Estas son algunas de las preguntas que suelen surgir de modo espontáneo al momento de hablar de las posibles relaciones entre la ciencia y la tecnología con la ética.

Sin embargo, si queremos llegar al fondo, si no nos contentamos con nadar en la superficie de los problemas y dilemas que surjan y queremos aprehender la problemática existente, debemos llamar la atención en primer lugar sobre la heterogeneidad, la no uniformidad del espacio en el que nos estamos adentrando. Debemos tener muy presente que las diversas ciencias y técnicas comparten ciertos valores —pero no todos— que son ponderados en función de criterios particulares en cada disciplina. Esto es fundamental ya que el conjunto de valores que acompaña a cada ciencia constituye un componente estructural de la actividad tecnocientífica misma.

Para dar cuenta del grado de cientificidad de una determinada ciencia y de sus resultados, es indispensable tener presente esos valores que la acompañan. Pero dar cuenta de todos los valores, llevar a cabo un análisis exhaustivo y plantear un debate acerca de los valores que acompañan a cada disciplina, es una tarea que rebasaría los propósitos y objetivos buscados en el presente escrito, que son los de señalar aquellos intereses y dimensiones valorativas que, independientemente del campo científico en que nos hallemos, han de ser abordados y considerados. Para cumplir con estos objetivos es preferible realizar un recorrido muy general y poner énfasis sólo en aquellos aspectos comunes a toda ciencia, en aquello que hace de la actividad científica algo especial frente a otras disciplinas. Eso nos conducirá a fijarnos, en primer lugar, en los valores epistemológicos y, en segundo, en la trascendencia de los valores sociales en el desarrollo de la actividad científica.

CONSIDERACIONES PREVIAS

Perspectivas en torno a la ciencia

Ante la ciencia nos podemos encontrar sobre todo con dos actitudes cuyos extremos tienden a percibir por un lado a la ciencia como el origen de todo mal, y por el otro, como la *Tierra prometida*. Son muchos los autores que, como Theodor Roszack proclaman que "el mal reside en la teoría fundamental, según la cual la cultura debe ser confiada por entero a la racionalidad científica[...]. Creo que hay algo radicalmente viciado en nuestra cultura [...] es nuestro compromiso a favor de una visión científica de la naturaleza".[271] Si bien después de más de veinte años mucha gente en la actualidad suscribiría estas palabras, abandonar hoy en día de la ciencia provocaría una gran catástrofe. En contraste, muchos otros ven en la ciencia la senda del progreso, el camino a seguir, y celebran que la ciencia haya invadido todos los ámbitos de la vida social y personal. Dentro de esta perspectiva cabe establecer, a su vez, otras dos distinciones:

- Humanista: la ciencia como instrumento útil, se convierte en fuente de riqueza y

[271] Roszack, T., E! *nacimiento de la contracultura,* Barcelona, Kairós,1984.

bienestar, quedando su papel reducido al de herramienta. Participan de esta dimensión los políticos, empresarios y economistas al destacar única o principalmente a la ciencia como base de la tecnología. Se conoce como humanista a esta dimensión ya que es precisamente desde el humanismo donde se le hacen las más fuertes críticas. Desde esta manera de interpretar la ciencia no se ofrece al hombre algo que le pueda ayudar a dar un sentido a su vida, tanto en él aspecto individual como social. Incluso, es desde esta posición desdé la cual se desgastan más aspectos de su dignidad.

- Cientismo: esta perspectiva es defendida en especial por los propios científicos, se apoya sobre todo en la creencia en la ciencia como la única forma válida de conocimiento (*la verdad*). De este modo, la ciencia se torna omnicompetente y termina convirtiéndose en el camino de la normalidad: sólo las fuerzas de la ignorancia y el oscurantismo han impedido hasta ahora alcanzar el verdadero camino.

Ambas posturas unidimensionales, además de ser perspectivas estrechas y excluyentes, razón por la cual debemos hablar de la multidimensionalidad de la ciencia, son fuente de muchos de los conflictos éticos que se producen en la misma.

LA MULTIDIMENSIONALIDAD DE LA CIENCIA

Cuando se habla del impacto social de la ciencia y la tecnología no falta quien se pregunte si éstas son buenas o malas, justas o injustas, solidarias o insolidarias. Esto parece suscitar un interés por las cuestiones éticas en el ámbito de la ciencia; sin embargo, una determinada actividad científica, un proyecto o incluso cierto método de investigación, puede ser valorado con eficacia en términos de bueno o malo, justo o injusto, pero no sólo desde el punto de vista moral, sino religioso, político, económico o militar. Es más, si pretendiéramos quedarnos sólo en el ámbito de la ética, debemos advertir que "no es posible evaluar moralmente la ciencia *y* la tecnología en general o en abstracto",[272] sólo "los sistemas técnicos concretos sí están sujetos a evaluaciones morales y no son éticamente neutros".[273] Es decir, lo que sí tendría sentido, lo que sí sería posible, sería llevar a cabo una valoración de los distintos sistemas científicos entendiéndolos como sistemas de acciones humanas.

Es fundamental insistir en el sin sentido de hablar de la relación de la ciencia y de la ética en general, pues este marco genérico no diferiría mucho del que nos proporciona a grandes rasgos la ética profesional; la actividad científica sólo es posible a partir de la confluencia de distintos profesionales.[274] Si queremos profundizar en las implicaciones éticas del ámbito científico-tecnológico, debemos adentrarnos en cada caso particular, en cada actividad, en cada disciplina científica concreta. Por ese motivo, a lo largo del presente escrito se insiste en ahondar en la necesidad de acudir a la disciplina, a la actividad específica, pero también, en el marco cultural y contextual en el que se desarrolla. Ello nos

[272] Olivé, L, *El bien, el mal y la* razón, México, Paidós, 2000, p. 91.

[273] *Ibid., p.92.*

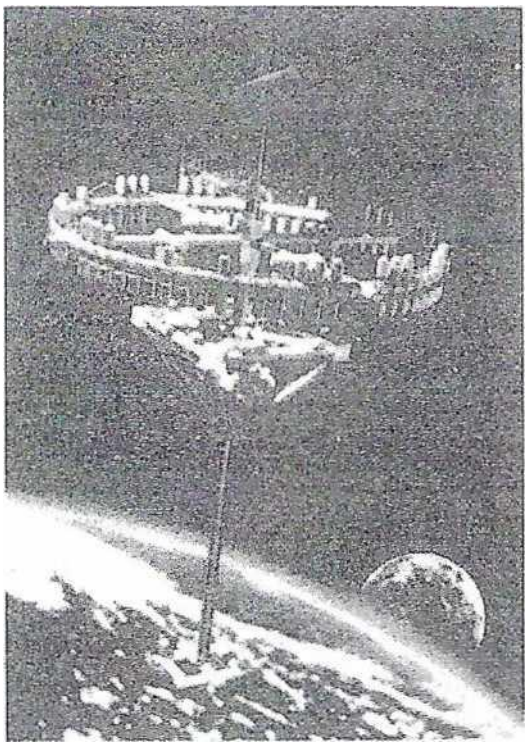
[274] No obstante, el objetivo de este texto no es el de desarrollar un tratado de ética profesional en el campo de la ciencia. Siendo coherentes con el lugar que ocupa dentro de esta obra, se presenta al lector un panorama general de algunos de los debates éticos contemporáneos más importantes o destacados en el ámbito de la ciencia y algunos elementos clave para poder profundizar en ellos.

permitirá, eso sí, presentaran modelo compuesto por 12 subsistemas de valores a partir de los cuales será posible efectuar una evaluación axiológica de cualquier disciplina, modelo, proyecto o actividad científica. No *pretendemos llevar a cabo una evaluación general de la ciencia, pero sí dar una serie de paulas generales para realizar emulaciones de casos concretos.*

Lo primero que se constatará es la imposibilidad de elaborar una evaluación de la ciencia a partir únicamente de la consideración de un tipo de valor, ya sea este el conjunto de valores epistémicos o de valores morales. Desarrollar una "evaluación" supone considerar el mayor número de valores involucrados en el caso a estudiar. En el nuestro, consistiría en determinar qué valores intervienen en la actividad científica y tecnológica. El análisis, el estudio de las repercusiones, la importancia de la actividad y de los valores científicos y tecnológicos, no puede partir de la nada, desde el vacío; se debe recurrir al contexto social y cultural en el que se desenvuelve. Por ello, debemos revisar, aunque sea en forma escueta, qué es una cultura y cómo la ciencia nace precisamente como un modo más de dar cuenta de la necesidad que toda cultura tiene de explicar la realidad. En consecuencia, se hace indispensable adentrarse no sólo en los distintos sistemas científicos concretos, sino también tener en cuenta el contexto y los agentes que hacen posible el desarrollo de la actividad científica. Pero antes de esto, analicemos cómo se superó la visión neutralista de la ciencia dando cabida a una visión pluralista.

De la pluralidad de la ciencia a una pluralidad de valores

Ya en 1973 T. Kuhn reabrió el debate sobre ciencia y valores. La neutralidad de la actividad científica era una de las herencias que el empirismo había establecido; así como había una base empírica común a todos los seres humanos, también había una base axiológica común a todos los científicos, exclusivamente epistémica, caracterizada por la existencia de un objetivo principal de la ciencia; la búsqueda de la verdad, la explicación de los hechos, el avance del conocimiento científico. De este modo, se consideraba que los valores externos a la propia actividad científica no influían en el conocimiento científico como tal, independientemente de que de ese saberse hiciera un uso bueno o malo. Esta es, de hecho, la reflexión a la que han llegado la mayoría de los científicos, tendiendo a pensar que la racionalidad científica se justifica por las metas u objetivos de la ciencia. Un auténtico científico observa, mide, describe c intenta explicar o comprender los hechos o fenómenos recurriendo a leyes o principios explicativos causales. Los preceptos y reglas propios de la actividad científica se *fundamentan* en el logro de los objetivos y la racionalidad instrumental.



Muchos de los conflictos éticos que se presentan en la ciencia tienen su génesis en la naturaleza humana y no tanto en la propia actividad científica.

No obstante, en la misma medida en que esos fines y objetivos, así como los medios, instrumentos y métodos pueden y deben ser evaluados, queda la neutralidad de la ciencia en entredicho. Por ello, los juicios de hechos no son suficientes, se debe acudir a los juicios de valor. Y es que toda práctica científica está influida por un espacio *(o sistema de valores)* que la dota de un sentido y determina la actividad científica y tecnológica como actividad intencional. Al momento de hablar de ciencia y tecnología podemos llevar a cabo una distinción entre el contexto de investigación y el contexto de aplicación. Por ejemplo, si nos fijamos en este último, observamos cómo los descubrimientos e innovaciones tienen como objetivo esencial la transformación de las sociedades y de las personas, motivo por el cual no tiene sentido pretender separar la actividad científica de la vida social. Es precisamente esta gran variedad de sociedades y de disciplinas científicas, por un lado, y la variedad de sistemas de valores por otro, lo que hace imposible decir si la ciencia y la tecnología en general son buenas o malas para la sociedad. Se hace indispensable interpretar los valores como entidades sociales cambiantes y elaborar un estudio empírico de los distintos sistemas de valores vigentes en cada especialidad científica y en cada momento histórico. Disciplinas como la sociología, la antropología y la historia de la ciencia han demostrado cómo los valores contextúales guían la investigación, determinan qué hipótesis seleccionar y limitan lo que se conocerá. Como ya apuntamos, es en función de estos factores, entre otros, como se establece qué teorías o disciplinas se financian, qué líneas de investigación se siguen y cuáles se descartan. En este sentido, debemos estar atentos ya que siendo cierto que un individuo puede satisfacer un conjunto de valores, lo mismo ocurre con un

instrumento, una teoría o una institución científica. La emergencia de la Gran Ciencia (no por su calidad, sino por su tamaño) reclama la participación de miles de científicos, trabajadores proletarizados, que con un gran nivel intelectual, no tienen influencia en el resultado final e incluso, en muchas ocasiones, lo desconocen. A eso, cabe añadir que en la actividad científica, como en cualquier otra, no sólo existen valores contextúales, sino, además, internos al propio desarrollo: encontramos valores personales, preferencias de grupos o individuos, que influyen en la propia práctica científica. Parece oportuno señalar que muchos de los conflictos éticos que se presentan en la ciencia tienen su génesis en la propia naturaleza humana, social o cultural en la que la actividad se efectúa y no tanto en la propia actividad científica. Las envidias, el ansia de poder, de reconocimiento, de dinero, etc. no son algo que pertenezca de manera exclusiva a la ciencia, sino que es algo común en todas las profesiones. En este tipo de casos, creemos pertinente señalar cómo se manifiestan, cuáles son las peculiaridades que estos "males comunes" adoptan en el campo de la ciencia y cuáles son sus repercusiones.

El concepto de progreso

Si estamos atentos, observaremos cómo cuando hablamos de ciencia y tecnología siempre aparece la misma idea, el mismo concepto como telón de fondo: el progreso. Mas, ¿qué debemos entender por tal? En general, significa una mejora de las condiciones de existencia y de las circunstancias de vida en el campo económico, político y en el de la ciencia y la técnica. La disputa en torno a la representación de los fines político-sociales (calidad de vida), muestra que el progreso, corno constatación y como exigencia, contiene de modo necesario una valoración que a la postre está fundada en la imagen del hombre. De acuerdo con Max Weber, se debe distinguir entre mera diferenciación progresiva, creciente racionalización de los medios técnicos y el auténtico aumento de valor. La fe en el progreso y las teorías del mismo con frecuencia están cargadas de elementos ideológicos y utópicos, por eso conviene usar con cautelad concepto de progreso. Éste es deseable en tanto que crea los presupuestos para posibilitar y asegurar un desarrollo digno de la humanidad y del hombre en el plano material, cultural y espiritual.

Pero acudamos a la etimología. De la voz latina *progreso*, que significa “caminar adelante", el progreso implica un caminar hacia adelante y, por ende, una meta hacia la cual dirigirnos. Si no existe una meta no podemos saber lo que es ir hacia adelante y lo que es hacerlo hacia atrás. Por consiguiente, si queremos saber sí la ciencia y la tecnología progresan, se requiere que nos pongamos de acuerdo acerca de cuáles han de ser sus fines.

Si decimos que el fin, la meta de la ciencia es descubrir la estructura íntima de la realidad, nos encontraremos con quienes afirmen que la ciencia no avanza, ya que en pocos siglos hemos pasado por visiones del mundo radicalmente incompatibles (Ptolomeo, Newton, Einstein) que nos impiden asegurar que lo que hoy damos por válido, mañana vaya a serlo. No obstante, si señalamos que el objetivo de la ciencia es explicar y predecir, entendiendo con ello que las teorías científicas se justifican en virtud de su capacidad para permitirnos realizar predicciones, para hacer cálculos, entonces sí que podemos afirmar que la ciencia avanza. Lo que quizá ya sea más problemático es llevar a cabo la equiparación, tantas veces intentada, de los progresos científicos y tecnológicos con el progreso individual y social. Para poder constatar ese avance, antes debemos establecer cuáles son

los objetivos de un individuo y de una sociedad.

Los valores de la ciencia_ una perspectiva cultural

Pero quedémonos con el progreso y los valores de la ciencia. Desde una perspectiva instrumentalista, los protagonistas de este ámbito tienden a destacar sobre todo los valores epistémicos, como se establece con claridad en *El mito del marco común* del filósofo de la ciencia K. Popper, quien determina que son cuatro los principales valores que podemos encontrar en la racionalidad científica: la *verdad,* la *búsqueda de la verdad,* la *aproximación a la verdad* a través de la eliminación crítica del error y la *claridad.* El mismo autor, en el *Post Scriptum* a *La lógica de la investigación científica,* se ocupó también de otros valores epistémicos como son la *precisión* y la *exactitud.* Estos valores venían a confirmar su postura pragmática en cuanto que subrayaban que eran valores en la medida en que contribuyen a afrontar o resolver problemas, A partir de una interpretación muy personal de la distinción de Max Weber entre valor es-fines y valores-medios, Popper reconoce que en la ciencia podernos hallar valores que son fines en sí mismos (que vendrían a constituir los objetivos de la ciencia) y valores instrumentales (los medios adecuados para acercarnos a la consecución de aquéllos). Esta distinción nos conduce a hablar de una jerarquía de valores epistémicos. En la cúspide de esta jerarquía se encuentra la *verdad,* que lo gobierna y hacia la que se dirige todo. Por debajo de ella estarían valores como la falsabilidad, la contrastabilidad, la racionalidad crítica, la resolución de problemas y, debajo de éstos, los restantes valores epistémicos: claridad, precisión, exactitud. De esta manera, queda descartada por completo la visión esencialista de los valores y con ello la pregunta por lo que son y su definición.

La propuesta de Popper tuvo una gran influencia y buena acogida por parte de los científicos, ya que la defensa y prioridad de los valores epistémicos, incluso por encima de la responsabilidad social del científico, dotaba a éstos de una axiología general y una ideología propia. Sin embargo, ante esta nueva concepción cabía advertir dos limitaciones: ¿se estaba describiendo en realidad la práctica científica? Y, desde la lucha contra el psicologismo desde la que se plantea, ¿hasta qué punto esta postura deja de lado el análisis de la influencia en la ciencia de los valores culturales y del entorno social? En la actualidad, cada día aumenta más el consenso en torno a la necesidad de un estudio interdisciplinar de la ciencia. No obstante, ello no debe impedir reivindicar los valores epistémicos y prestar atención a la tentación de caer en un exagerado relativismo.

La epistemología racional y el análisis de los valores epistémicos desempeñan un papel fundamental, pero también debemos preguntarnos por otros. Para ello, la primera pregunta que deberíamos formularnos es: ¿Quién construye la ciencia? ¿Quién es ese ser tan peculiar que se cuestiona qué es la realidad, qué es el mundo, cómo tener más éxito en las acciones que lleva a cabo? ¿Quién es esa criatura que se pregunta qué debe hacer, cómo ha de comportarse? Ese ser es el ser humano.

El ser humano es un ser curioso, peculiar, que se caracteriza y distingue de muchos otros seres vivos por múltiples razones, una de ellas su curiosidad, su afán por conocer. Por el momento, sólo nos interesa destacar otra, una que, quizá, pueda ser la causa o responsable de muchas otras: su peculiar naturaleza "inacabada". El hombre, por no poseer

instintos cerrados que le marquen férreamente cómo ha de ser su conducta, es un "ser inacabado" forzado a ponerse fines y deberes, pero sin saber el principio muy bien cómo hacerlo. Es por medio de sus creaciones culturales, de complejos normativos como el derecho, la religión y la moral, como ha intentado dar cuenta de ello. De ahí que la "condición humana" lleve consigo siempre pareja la *condición moral*, el *hecho moral* como un elemento constitutivo de su propia naturaleza. "El hombre es el animal que más depende de los mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta".[275] Eso convierte a la cultura en algo que desempeñó y desempeña un papel esencial en la evolución de la especie; "entre las estructuras culturales, el cuerpo y el cerebro, se creó un sistema de realimentación positiva en el cual cada parte modelaba el progreso de la otra". Por lo que la "cultura, más que agregarse a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo".[276]

Por ello, al final, lo decisivo, lo determinante en nuestra conducta, es lo cultural. Eso introduce en forma simultánea márgenes de inseguridad y de grandes posibilidades; tenemos un equipamiento natural para vivir miles de vidas posibles, si bien, cada colectivo cultural y cada individuo, en última instancia, las va concretando en una. La ética es precisamente aquella apuntados. Así, la respuesta a la cuestión planteada parece sencilla; a través de la religión y de la ciencia, si bien en cada momento histórico el ámbito predominante desde el que se ha intentado dar respuesta ha ido variando.

Por ahora no se discutirá si el arte sería una tercera dimensión desde la que se ha estado dando respuesta a estas interrogantes a las que toda cultura debe dar solución, o si sólo es una forma particular de expresión que se emplea para dar a conocer, para expresar lo que en ese momento "siente" o interpreta esa "sociedad" en particular. Por lo tanto, nos centraremos en el papel de la religión y de la ciencia. Desde esta perspectiva, se debe advertir cómo a lo largo de la historia en unas ocasiones han prevalecido las respuestas provenientes del ámbito religioso y, en otras, la batuta la ha llevado la ciencia; pero lo que es indudable es que, desde ambas disciplinas, desde la ciencia y la religión, la cultura occidental ha intentado proporcionarle al hombre una interpretación de la realidad, una serie de normas de cómo debe actuar, cómo y por qué ha de buscarse el bien común y cuál es el sentido de la vida, tanto individual como colectiva.

En principio, estudiaremos la respuesta de la ciencia. Sin embargo, hemos de ser cautos y llamar la atención en algunos de los aportes que la ciencia ha realizado y está realizando a la ética, sobre todo desde la sociobiología. Esta disciplina, desarrollada a partir de los escritos de Wilson, sostiene que toda acción animal y humana se funda en principios biológicos, y, por consiguiente, en principios naturales. A partir de esta, se intenta sustentar y defender un naturalismo ético en el que toda evolución cultural deriva siempre de condiciones biológicas. Todas las formas de comportamiento poseen un fundamento biológico ya sea en los genes (replicadores biológicos), o en los memes (replicadores

[275] Geertz, C., *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa, 1988, p. 51. El estudio al que nos referimos y del que hemos extractado esta cita es "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre".
[276] *Ibid.,* p.54.

culturales), hallándose ambos en continua interrelación. La ética debe fundarse en el comportamiento biológico y en el principio de imitación como una acción estratégica con el propósito de conseguir el mayor éxito posible. No obstante, desde esta postura reduccionista se puede caer con facilidad en la falacia naturalista; se pretende pasar de la descripción de los hechos a la prescripción de normas, de un juicio de hechos a un juicio de valor. Hecha la advertencia, existen muchos otros aportes que la ciencia ha hecho y que es indispensable considerar.

En repetidas ocasiones se nos ha mencionado que el hombre es un ser arrojado a un mundo que le es hostil. Ante tal situación, el hombre reacciona explorando, preguntándose, intentando conocer el mundo que le rodea con objeto de que sus acciones sean lo más exitosas posible. Si volvemos la mirada hacia nuestra cultura occidental, podemos constatar con facilidad cómo funcionan las justificaciones en torno a la verdad de nuestras creencias, y por ende, la garantía del éxito de nuestras acciones sobre el mundo. Para comprobarlo, basta con apelar a la práctica y comprobar cómo mediante la ciencia nuestras acciones son notoriamente más efectivas que las guiadas a través de otros criterios. Mas, ¿la situación es la misma en las esferas en las que nos tenemos que enfrentar con normas y valores? Dar respuesta a esto es muy importante, pues nos va en ello, ni más ni menos, que la propia vida. La falla en otorgar un sentido a la vida será un signo de inferioridad cultural, tanto como lo podría ser ofrecer un sentido ilusorio. Por ello, sería muy interesante detenerse a analizar cómo el hombre occidental ha intentado dar cuenta de las otras dos exigencias[277] sin caer en el etnocentrismo,- pero esto nos desviaría en exceso del tema que nos ocupa. Por el momento, lo principal es determinar cómo la ciencia y la tecnología surgen ante la necesidad que tiene el hombre de dar una explicación de la realidad y asegurar lo más posible las acciones que lleva a cabo dentro de ellas. Es decir, la ciencia y la tecnología nacen de una exigencia cultural. Esto es muy relevante, ya que nos permite situar a ambas como actividades que aparecen dentro de una cierta cultura como puede hacerlo cualquier otra profesión.

Pues bien, es precisamente de esa idea de donde se derivan las principales (no únicas) dimensiones éticas que afectan a esta disciplina; la ética profesional. Al margen de la relevancia social de la que haya disfrutado en cualquier época, no cabe duda que la actividad científica es una actividad profesional. Y, frente a aquellos que comparten la definición de Max Weber para quien la profesión es "la actividad especializada y permanente de un hombre que, normalmente, constituye para él una fuente de ingresos y, por tanto, un fundamento económico seguro de su existencia",[278] cabe agregar que una profesión no es sólo eso y, en el caso de la ciencia, tampoco. La práctica científica y tecnológica tiene un fin en sí misma, no se agota en ser un medio para el logro económico. Quienes se dedican a este campo, buscan evidentemente el sustento. Mas este móvil subjetivo no es la meta de la actividad misma, no es aquello que le concede sentido y legitimidad social. Quienes cultivan la ciencia y la tecnología, han de ser conscientes de la meta, del sentido que su especialidad tiene dentro de la comunidad donde se desarrolla. Por ello, la sociedad está autorizada a exigirle al científico que proporcione el bien específico

[277] La búsqueda del bien común y de un sentido, tanto individual como colectivo.

[278] Weber, Max., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969, p. 82, nota 1

con el cual se ha comprometido. No obstante, en la actualidad, la ciencia, como cualquier otra profesión, no es una actividad individual, sino que se lleva a cabo dentro de una determinada *comunidad científica* donde se persiguen ciertas metas, se utiliza una jerga en particular y se usan unos métodos comunes. Es decir, la actividad científica se desenvuelve bajo un determinado paradigma que dota de un *éthos*, de un carácter, a la misma. De esta forma, cuando se intenta explicar cómo ha de desarrollarse la actividad del científico, cuáles son los valores y principios por los que se guía, hemos de estudiar el momento histórico y cultural en el que se lleva a cabo.

En la actualidad es fácil constatar que ciencia afecta a varias sociedades, no sólo a una. Cuando decimos eso, no nos queremos referir sólo al hecho de que la ciencia y la tecnología se expanden por todo el planeta superando las fronteras nacionales, sino que, de manera paralela, dentro de cada nación, de cada estado, afecta a las distintas sociedades y culturas que la componen (militar, empresarial, jurídica, científica o tecnológica...). La ciencia y la tecnología no son algo exclusivo de los científicos e ingenieros, sino la obra de muchos otros agentes que actúan conforme a culturas, valores y sistemas muy distintos. Por eso, se hace indispensable precisar cuáles son los agentes sociales más relevantes en el desarrollo científico y tecnológico actual y, posteriormente, analizar las diversas prácticas que desempeñan y la yuxtaposición de intereses: que convergen en las mismas. Así, lo mejor será centrarnos en un momento histórico concreto donde quede más claro lo explicado hasta ahora; sobre todo, nos interesa que se reafirme la necesidad de acotar el estudio a un momento específico y la imposibilidad de hablar de la "actividad científica y de los valores en ciencia de manera general".[279]

TECNOCIENCIA[280]

¿Qué es la tecnociencia?

En 1983 Bruno Latour propuso el término "tecnociencia" con el fin de "evitar la interminable expresión ciencia y tecnología". Sin embargo, no existe unanimidad en torno a la definición de qué es. A ello se une la desconfianza de muchos científicos que ven en la tecnociencia una priorización de la tecnología y la investigación aplicada frente a la ciencia básica. Por su parte, los filólogos consideran un barbarismo mezclar una raíz griega y otra latina. Muchos filósofos de ciencia siguen sin estar convencidos. Pero que es innegable es que durante el siglo XX una nueva forma de actividad humana se ha ido consolidando sociológica e institucionalmente frente a las clásicas formas heredadas de la técnica, la ciencia y la tecnología: la tecnociencia. Esta emergencia ha supuesto una revolución, si bien no en el sentido de revolución científica (al modo de Kuhn) ni de revolución tecnológica (al estilo de Solla Price). Hablar de tecnociencia presume hablar sobre todo de acción y de acción y de actividad y no tanto de conocimiento y artefactos. Entraña hablar de actividad científica y tecnológica más que de hechos. En la tecnociencia, la observación,

[279] La razón por la que se eligió la tecnociencia es doble. Por un lado, porque en nuestros días la tecnociencia está marcando en forma decisiva nuestra realidad *y* por otro, porque nos va a facilitar una herramienta (un conjunto de subsistemas) cuya aplicación puede ir más allá del caso particular del que se extrae.

[280] Para elaborar esta sección y todo lo que se relaciona con la tecnociencia nos hemos basado en la obra de Javier Echeverría, La revolución científica, Madrid. Fondo de Cultura Económica,2003.

la medición, el cálculo, el experimento, están mediados por la tecnología hasta el grado en que, sin un instrumental y habilidades técnicas, no se pueden obtener resultados: "no, hay hechos tecnocientíficos sin acciones tecnocientíficas". Por eso, siempre que se haga referencia a la tecnociencia, se debe tener en mente que ésta ha surgido debido a un cambio en la estructura de la práctica científica, no por una revolución epistemológica o metodológica.

Durante la Segunda Guerra Mundial se concluyó que la alianza entre científicos, tecnólogos, militares e industriales había sido muy benéfica. Pero también se observó la aparición de conflictos que debían ser salvados si se deseaba continuar por ese nuevo camino que se presentaba tan exitoso. Eso condujo al gobierno de los Estados Unidos a institucionalizar y dirigir políticamente esa alianza. A partir del informe Bush[281] se planteó un nuevo modelo de actividad científica y tecnológica. Las consecuencias de ello no tardaron en revelarse; la creación de un Consejo Científico adscrito a la Presidencia del país y el surgimiento de una Agencia Nacional de Coordinación produjeron cambios no sólo contundentes, sino duraderos. Como producto de este esfuerzo se dio el nacimiento de instituciones como la NSF, la NASA y los NHI, entre otras. Una de las consecuencias más importantes fue la emergencia de una política científica, creándose comisiones de política científica y la previsión de un capítulo presupuestario para fomentar la investigación y el desarrollo. De esta manera, el gobierno se convirtió en el principal agente científico, si bien, no en el único. Junto al gobierno tenemos que estudiar, por un lado, los gabinetes empresariales y de política científica. el poder e influencia del mercado y analizar, por otro, los conflictos de valores que se producen como componentes esenciales de las culturas.

La primera consecuencia de la aparición de estos nuevos agentes de financiación es la subordinación de los intereses de la ciencia a otros fines y la incursión de la racionalización empresarial, política y militar. Otro aspecto fundamental que debe destacarse es el mestizaje, el trabajo en equipo entre científicos (investigadores), ingenieros, militares, empresarios y políticos. Este elemento es muy significativo para el tema que estamos exponiendo: los valores, ya que este cruce supuso la modificación de los valores clásicos de la ciencia y la yuxtaposición de éstos con los provenientes de las otras áreas. En ese sentido, tenemos que dilucidar cómo la investigación científica se convirtió en la base del progreso empresarial, de la salud, de la defensa, del ideal del pleno empleo y así un largo etcétera. Observemos lo siguiente.

- Progreso empresarial y pleno empleo: por un lado, el nuevo sistema científico requería del campo industrial y, por otro, la pretensión del pleno empleo exigía una "multitud de nuevas y vigorosas empresas. Pero los nuevos productos y procesos no nacen plenamente desarrollados. Se fundan en nuevos principios y

[281] El informe Bush (1945). cuyo título original era “Science, the Endiess Frontier", condensa el optimismo y confianza en las posibilidades del desarrollo científico. Este informe determinó una política científica de los Estados Unidos que pronto se extendería al resto de los países desarrollados, incluidos los comunistas.

nuevas concepciones, que a su vez resultan de la actividad científica básica: ésta es el capital científico."[282] Desde esta perspectiva, el pleno empleo y la competitividad no son posibles sin empresas competitivas, si éstas no son capaces de fabricar y vender productos nuevos y baratos. Para esto, es indispensable el desarrollo tecno científico.

- Defensa: durante la guerra mundial se había constatado que ésta no era sino "un combate de técnicas científicas". Los submarinos alemanes, el radar, así como el desarrollo y utilización de otras nuevas armas desarrolladas recientemente confirmaban que la capacidad de ataque y defensa dependían del adelanto científico. Esto hizo ver la necesidad de que los científicos civiles y los militares siguieran colaborando incluso en tiempos de "paz".

La idea motriz que subyace detrás es muy importante y novedosa: junto las clásicas modalidades de capital como el dinero, la industria y los recursos naturales, aparece ahora la ciencia. A partir de este momento ya no se debe estar atentos sólo a las factorías industriales, también se debe atender aquellas "factorías" que generan conocimiento. De esa manera se produce una conversión, se pasa del conocimiento científico al capital económico y de las comunidades científicas a las empresas tecnocientíficas. La competencia científica ya no es sólo un bien en sí, sino que se torna en un bien económico, o en un bien capital. Los científicos, las universidades, los centros de investigación empiezan a ocupar una nueva posición dentro del marco social. Algunos identifican en ello una anticipación, el germen, de ciertas tesis básicas de lo que en la actualidad se denomina sociedad del conocimiento, entendiendo éste como una nueva forma de poder y riqueza, lo cual tiene implicaciones éticas considerables.

Principales agentes que participan/hacen posible la tecnociencia

Con lo estudiado hasta ahora, ya podemos visualizar, por un lado, la multiplicidad de agentes relevantes que intervienen en la tecnociencia, y por otro, cuáles son algunos de los intereses y valores que arrastran consigo. Expliquemos uno por uno los seis esenciales.

- Gobiernos: se produce una alianza entre el poder ejecutivo, el poder constitutivo y el poder de los científicos e ingenieros. Ello da como resultado la politización de la ciencia y pone fin al sueño de la "neutralidad" de la misma. Un ejemplo de eso lo encontramos en la creación por parte de los gobiernos de sus propios consejos científicos, como es el caso de la Casa Blanca que cuenta con la Oficina Ejecutiva del Presidente vinculada a la Academia Nacional de las Ciencias y al Congreso.
- Agencias federales (Estados Unidos): éstas se hallan en estrecha relación con universidades, diversos centros de investigación, industrias y fundaciones; son las responsables de grandes proyectos a su cargo, compitiendo en muchas ocasiones

[282] Echeverría J. *op., cit.* P. 191.

entre sí por los limitados recursos financieros (por ejemplo, el Proyecto Genoma Humano). Destacan, entre muchas otras, las mencionadas NFS y NASA, así como la Agencia de Protección Medioambiental.

- *Organizaciones militares*: ya se ha comentado en varias ocasiones el papel de éstas que, aunque en apariencia están separadas de los demás agentes, mantienen vínculos muy estrechos con los agentes tecnocientíficos civiles e industriales.
- *Mundo empresarial*: lo que comenzó como algo estrictamente industrial, en los últimos años está evolucionando hacia la economía de la información y el conocimiento. Desde los años ochenta el mundo empresarial ya no está detrás de los gobiernos, sino que se ha convertido en protagonista, responsable y diseñador de su propia política de I+D.[283] Eso traerá como resultado dos novedades fundamentales:
    a) Nuevas fuentes de financiamiento: entidades capital-riesgo, la Bolsa, etcétera.
    b) La incorporación de los científicos a los consejos de administración de esas empresas.

La consecuencia principal de todo esto es surgimiento de conflictos de intereses y valores.

- Mercado: el rediseño de las innovaciones científicas para uso civil ha hecho de la aceptación de los consumidores un criterio decisivo de las innovaciones en ciencia y tecnología. De ahí que ya no baste sólo con considerar los aspectos científicos y tecnológicos, sino que el cariz financiero y mercantil adquieren gran importancia. Desde ese momento, el conocimiento ya no es sólo un capital, sino, además, un bien cotizable en el mercado. Eso provocó que a partir de los años ochenta se comenzara a hablar de la privatización del conocimiento.
- Sociedad: la necesidad de una sociedad más educada que garantizara la continuidad del desarrollo científico, trajo aparejado un cambio en el sistema de transmisión del conocimiento. A los sistemas tradicionales como el sistema educativo (principalmente el universitario), se unieron nuevos canales de comunicación; a las grandes plataformas como Nature, Science, le siguieron revistas, magazines, grandes documentales, el cinc. Corno consecuencia de ello nos encontramos:
    a) La aparición de una nueva práctica tecnocientífica: ya no es suficiente tener grandes científicos, hacen falta buenos divulgadores y comunicadores del conocimiento generado.
    b) Una sociedad más educada es una sociedad más crítica. La sociedad pasiva es reemplazada por una sociedad más activa, más crítica y

[283] Investigación y Desarrollo

comprometida con el medio ambiente y la defensa de sus derechos frente a la dependencia que empieza a tener de las grandes organizaciones. Desde entonces, tal y como se señaló en un principio, los conflictos entre la ciencia y la tecnología con la sociedad, forman parte de la propia estructura tecnocientífica.

Los valores en la tecnociencia

Es evidente la razón por la cual hemos hablado de los agentes relevantes de la tecnociencia en lugar de hacerlo de los valores de la misma; éstos son el resultado de la yuxtaposición de valores e intereses de aquéllos: el Proyecto Manhattan fue diseñado e impulsado por razones político militares; las empresas tecnocientíficas que financian la investigación poseen como objetivo principal el logro de sus propios fines empresariales, para lo cual el conocimiento es un instrumento. Debido a la confluencia de estos intereses y valores, Javier Echeverría propone un modelo de 12 subsistemas. Al momento de llevar a cabo la presentación del mismo, encontramos un listado con distintos valores, virtudes y bienes, ya que su intención es la de mostrar el concepto de valor al que se hace referencia. Es oportuno señalar que los valores básicos a los que alude abarcan tanto los que son comunes a todos los seres humanos, independientemente de la cultura a la que pertenezcan, como aquellos que compartimos con otros animales.

La consideración y el análisis de los diversos valores que aquí se apuntan a la hora de dar cuenta de cualquier dilema ético en torno a la ciencia y a la tecnología, nos permiten adentrarnos en los problemas de fondo y estructurales que se esconden tanto en la práctica propiamente científica como en los intereses ocultos que se mueven detrás de ella. Como ya se mencionó, la reflexión que se realice, no puede quedarse en la mera superficialidad, sino que debe llegar a las raíces más profundas, para lo cual, se hace indispensable dar cuenta de la mayor cantidad posible de esos valores e intereses que se están moviendo y que, de una forma u otra, quedan reunidos en el siguiente listado. No siempre va a ser necesario ni pertinente tocar en cada momento histórico, ni en cada acción o disciplina todos ellos, pero tenerlos presentes puede ayudarnos en un momento dado.

1. *Básicos*: alegría, amor, bienestar, capacidad, cordura, creación, crecimiento, felicidad, fertilidad, fuerza, gozo, interés, madurez, necesidad, permanencia, placer, salud, seguridad, sensatez, suerte, supervivencia, vida, etcétera.
2. *Epistémicos*: adecuación (empírica), claridad, coherencia, contrastabilidad, fecundidad, generalidad, ingeniosidad, inteligibilidad, originalidad, precisión, publicidad, repetíbilidad, rigor, simplicidad; verdad; verificabilidad, verosimilitud, etcétera.
3. *Tecnológicos*: aplicabilidad, competencia, corrección, durabilidad, eficacia, eficiencia, fiabilidad, funcionalidad, habilidad, innovación, integrabilidad, rapidez, robustez, (de uso), utilidad, versatilidad, etctera.
4. *Económicos*: beneficio, calidad, comerciabilidad, competitividad, coste, desarrollo,

generosidad, libertad, maximización, propiedad, rentabilidad, riqueza, etcétera.

5. *Militares*: autoridad, deber, discipliriá, fidelidad, jerarquía, heroísmo, honor, lealtad, magnanimidad, mando, obediencia, patriotismo, paz, secreto, valentía, victoria, triunfo, etcétera.
6. *Políticos*: autonomía, autoridad, control, democracia, estabilidad, hegemonía, gobernabilidad, igualdad, independencia, justicia, mayoría, libertad, orden, paz, poder, prudencia, público, representatividad, respeto, tolerancia, etcétera.
7. *Jurídicos*: autonomía, claridad, equidad, formalidad, durabilidad, estabilidad, garantías, imparcialidad, independencia, justicia, legalidad, legitimidad, libertad, representatividad, seguridad, transparencia, universalidad, etcétera.
8. *Sociales*: antigüedad, cooperación, diligencia, estabilidad, excelencia, éxito, fama, fraternidad, género, igualdad, intimidad, libertad, mérito, nobleza, orden, paz, prestigio, privacidad, raigambre, reconocimiento, seguridad, solidaridad, etcétera.
9. *Ecológicos:* biodiversidad, conservación, equilibrio, limpieza, minimización, renovabilídad, sostenibilidad, etcétera.
10. *Religiosos*: autoridad, caridad, devoción, divinidad, esperanza, fe, gracia, jerarquía, misterio, obediencia, piedad, pureza, respeto, sacralidad, sacrificio, salvación, santidad, etcétera.
11. *Estéticos*: armonía, belleza, claridad, corrección, creatividad, deleite, elegancia, equilibrio, gracia, ligereza, originalidad, sencillez, sublimidad, sutileza, etcétera.
12. *Morales*: altruismo, amistad, autonomía, benevolencia, bien, bondad, compasión, deber, dignidad, fidelidad, felicidad, generosidad, gratitud, honestidad, limpieza, prudencia, respeto, responsabilidad, sinceridad, solidaridad, tolerancia, veracidad, virtud.

A partir de esta pluralidad de valores e intereses que activan la ciencia, podríamos pensar que evitamos el peligro sobre el cual Martin Heidegger llamó la atención en 1972: el peligro de suponer que sólo existe un único tipo de racionalidad. Sin embargo, la realidad es muy distinta. A pesar de la pluralidad, existen intereses, fines, que están por encima, que gobiernan y manejan a su antojo los demás. Una racionalidad instiximental basada en un criterio y una percepción de la eficacia muy estrecha, que ha conducido a la obturación de otros ámbitos de la racionalidad. Para salvar tal estrechez de miras, se hace pertinente preguntarnos qué debemos entender por eficacia y si ésta está reñida con la ética. Estamos acostumbrados a contra poner la eficacia[284] y la honradez, la utilidad y la ética. No obstante, por el hecho de estar acostumbrados, eso no significa que debe ser cierto. Prácticamente en cualquier país que miremos en la actualidad, observamos cómo sus congresos y parlamentos se afanan proponiendo leyes para evitar escándalos financieros y contables, así como promulgando leyes sobre la financiación de partidos. ¿A qué se deberá

[284] Las ideas expuestas aquí en torno a la eficacia han sido tomadas y desarrolladas a partir del texto de Adela Cortina "La eficacia las éticas aplicadas", en El país, octubre, 2002.

eso? ¿No será que, en el fondo, la falta de honradez trae consigo la ineficacia? Pero no nos detengamos ahí.

"Además de qué debemos entender por progreso debemos preguntarnos cuál es ese camino que debemos seguir, cuál es la meto que queremos o debemos alcanzar".

La ética ya no es algo que pertenece en exclusiva a los "éticos", sino que nace de la iniciativa de la *realidad social*. En la actualidad esta realidad insta a los gobiernos, a los expertos, a todos los ciudadanos a buscar respuestas. Eso significa que si estamos hablando de algo que nace de la curiosidad, de la iniciativa de la sociedad y que se dirige a todos los sectores y ámbitos que la constituyen, todos y cada uno de ellos son importantes. Si uno falla, todos se caen con él. Por esa razón, si pretendemos hablar de eficacia, ésta ha de ser valorada en función del todo y no sólo del interés de unos cuantos.

Si retomamos un concepto que apuntamos líneas atrás, el de progreso, la razón común nos inclina a vincularlo con la eficacia. Solemos o podemos pensar que la eficacia es una buena compañera del progreso. Pero entonces, tendríamos que volver a cuestionarnos algo que teníamos pendiente ante la pregunta acerca de qué debemos entender por progreso y era: ¿Cuál es ese camino que debemos seguir? ¿Cuál es la meta que queremos o debemos alcanzar? Cuando nos hacemos estas reflexiones tendemos a pensar qué difícil es ponernos de acuerdo. Compliquemos aún más las cosas: es difícil que nos pongamos de acuerdo acerca de qué hacer ahora, cómo nos repartimos "el pastel", mas, ¿y si pensamos en el derecho dcl futuro? Si no podemos considerar como eficaz el resultado, la obtención, la consecución de unos fines propuestos por un pequeño o gran sector en detrimento de los otros, tampoco podemos darle esa calidad a una "eficacia" a corto plazo sin miras al medio o largo plazo. Es por esto que no podemos considerar eficaz la actuación de un partido político cuyo único objetivo sea la obtención de más votos en las próximas elecciones, o la de una gran compañía empresarial si la eficacia sólo se evalúa por los beneficios económicos obtenidos. Esas son eficacias cortas, miopes.

A partir de aquí se abren dos nuevas dimensiones de investigación: la fractura tecnocientífica y el derecho del futuro.

LA FRACTURA TECNOCIENTÍFICA

La experiencia histórica nos ha demostrado que el conocimiento y la información son el principal impulsor del crecimiento y el desarrollo. No obstante, si queremos considerar que el progreso científico es eficaz, debe desarrollarse tendiendo a paliar la desigualdad de oportunidades, no haciendo más honda la brecha. Cierto es que una computadora no se come, pero resulta un instrumento fundamental al momento de perfeccionar un sistema agrario o sanitario, que puede repercutir en una mejora de la calidad de vida de muchas personas, aunque, lamentablemente, las desigualdades existan y se vean acrecentadas precisamente por el desarrollo científico y tecnológico.

En primer lugar, dentro de los mismos países desarrollados las diferencias sociales

continúan presentándose a pesar de las añejas promesas. Si bien es verdad que se ha producido un nivel de bienestar generalizado y una recomposición de las clases sociales, las divergencias, las diferencias y las discriminaciones siguen existiendo, pero se debe empezar por ubicarlas en otro lugar: en la división entre trabajadores cualificados y no cualificados. En la actualidad hay una importante cifra de población en una situación precaria, con bajos niveles de renta y limitadas expectativas sociales. A pesar de que la pobreza y la marginación en estos países tiende a considerarse como coyuntural y episódica, su mantenimiento durante decenios demuestra que es, más bien, estructural y permanente.

De lo anterior, se sinrven los poderosos y ricos que ejercen su dominio sobre los pobres y débiles. Esto no es algo novedoso, pero sí lo es la nueva puerta que están abriendo la ciencia y la tecnología. Incluso, es posible que poco a poco vayamos dejando de hablar de las arcaicas discriminaciones motivadas por impulsos emocionales de corte racial o religioso. Vamos por el camino de que esas discriminaciones sean superadas por una discriminación "científica" basada en características genéticas no heredadas sino adquiridas en un laboratorio: el eugenismo o genoísmo. El empleo de la ciencia, sus avances y su sentido se sitiúa cada vez más fuera de los circuitos de la ciencia y de la ética.

El neolibéralismo, un sistema que no podría subsistir sin, apropiarse de todo aquello que en justicia debería ser patrimonio de la humanidad, se adueña en forma permanente también de la ciencia para sus fines. La ciencia se ha convertido en una mercancía privatizada al servicio de una redúcída élite dominante en función de su ostentación del poder y acaparamiento de la riqueza. Así, los enormes beneficios que podría y debería proporcionarnos la investigación, pueden quedarse no sólo en una ilusión, sino en algo contraproducente para el conjunto de los seres humanos. Consecuencia de todo esto es que las desigualdades y los desequilibrios, lejos de atenuarse, son cada vez más graves a escala mundial. Los debates sobre el desarrollo y el subdesarrollo tienen ya una venerable vejez de casi medio siglo, la situación no parece haberse modificado de manera sustancial. Al contrario, las diferencias entre unos y otros países parecen aumentar, pese al uso del eufemismo "países en vías de desarrollo".

Por lo tanto, es imprescindible llegar a acuerdos acerca de la definición de los fines, el sentido y la naturaleza del hombre y del mundo extendiendo al máximo la apreciación de la dignidad humana. La ciencia y la tecnología actual pueden hacer realidad que la mayoría de la población mundial disfrute de una vida digna, que amplíen su horizonte de plenitud y contribuir a una mejor convivencia. Sin embargo, vemos que esto no es así, pues, en vez de ello, la ciencia se ha puesto al servició del poder. Tal vez nos encontremos en un mundo cada vez más racional, pero, al mismo tiempo, menos razonable.

El ser humano, caracterizado por sus notas o propiedades, también se caracteriza por sus capacidades de acción. En cada momento el sujeto posee un conjunto de capacidades de acción que no depende sólo de el, sino también de la situación, de los medios e instrumentos de los que dispone y de las condiciones iniciales que condicionan

ese espacio de posibilidades.

Así como la ciencia ha sido responsable del incremento de las capacidades cognoscitivas, la tecnología ha aumentado las capacidades de acción. En este sentido, la tecnociencia se presenta como el marco desde el cual es viable transformar en forma completa el espacio de posibilidades, algo que saben muy bien los políticos, empresarios y militares. Cuando el sujeto se inserta en un sistema tecnocientífico y es competente en el uso de los instrumentos, su espacio se amplía. De este modo, la tecnociencia se relaciona estrechamente con esos poderes clásicos.

Si se parte de la constatación de que poseer conocimiento científico no sólo supone ser poseedor de un bien epistémico, sino económico, político y social, y que la componente tecnológica de la investigación no agota su valía en sí misma, sino que aumenta la capacidad de acción científica, es fácil detectar el interés, la fuerte vinculación que se ha producido entre la tecnociencia y el poder. Para el empresario, el conocimiento científico y las habilidades técnicas de quienes contrata son, en esencia, bienes económicos que debe rentabilizar.

En la actualidad, la mayoría de las acciones militares son tecnocientíficas (en los ejércitos avanzados). Los *lobbies* científico-militares potencian la investigación científica con el fin de aumentar la capacidad de acción de sus ejércitos. La investigación básica y el desarrollo tecnológico son grandes motores del progreso en los campos políticamente estratégicos como lo son la seguridad, la economía, la sanidad, la defensa y la educación. Por ser uno de los ejes centrales de transformación y control social, se ha hecho necesaria la creación de toda una política científico-tecnológica.

El gran éxito de la tecnociencia no se debe tanto al nuevo conocimiento generado, sino, en especial, a la modificación del *hacer* humano, un hacer cada vez más dependiente de artefactos tecnocientíficos. El principio fundamental de la tecnociencia es ser fuente de progreso, es un principio para la acción estratégica (económica, política y militar) en un marco competitivo: la tecnociencia genera poder porque incrementa las diversas capacidades de acción.

EL FUTURO TIENE DERECHO

Cuando pueden derivarse consecuencias irreversibles de nuestros actos, tenemos una responsabilidad mayor que no podemos ignorar. En ese sentido, uno de los mayores problemas que tiene hoy por hoy la humanidad es el deterioro del medio ambiente. A pesar de que la gran ciencia ha llegado hasta el punto del reparto y la difuminación de las responsabilidades, todos nos sentimos a salvo dejando a un lado la responsabilidad que tenemos con nuestros descendientes. Hans Jonas complementa el imperativo moral "trata a los demás como quieres que te traten a ti" afirmando: "obra de tal modo que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida auténticamente humana sobre la Tierra" y "obra de tal modo que tu acción no sea destructora de la

posibilidad futura de vida". ¿La ciencia actual está cumpliendo con estos preceptos? ¿No estamos acaso comprometiendo la existencia de la vida futura, tal y como la conocemos, en los campos de investigación de desarrollo biológico, armamentístico, física nuclear y así un largo etcétera?

Las trascendentes repercusiones éticas que podrían derivarse de un proyecto como el del genoma humano, no han detenido la marcha de éste. La estructura global del sistema hace imposible tal parada hasta que se concluya la reflexión oportuna. Vista la imposibilidad de detener las grandes acciones tecnocientíficas por consideraciones éticas, muchos se contentan con reclamar el estudio de la situación mientras se desarrolla el proyecto, para paliar, en la medida de lo posible, unas consecuencias que, de antemano, no se sabe a ciencia cierta cuáles van a ser y, mucho menos, cómo se podrán evitar. Hans Jonas[285] afirma que, hasta ahora, todos los sistemas éticos habían considerado las siguientes premisas:

1. La condición humana permanece fija en lo fundamental de una vez para siempre.
2. Es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano.
3. El alcance de la acción humana y, por consiguiente, su responsabilidad, están perfectamente delimitados.

Sin embargo, a mediados del siglo XX, debido al desarrollo científico-tecnológico, se ha roto la relación constante que había entre el hombre y la naturaleza. La naturaleza se ha hecho vulnerable y, por ello, se hace urgente considerar la importancia del saber previo, antes de llevar a cabo nuestras acciones. Ya no bastan expresiones cómo "aún no se sabe cómo lo vamos a solucionar, pero tengan ustedes por seguro que antes o después daremos con la solución" muy comunes en torno a la energía nuclear durante tanto tiempo.[286] Antes no había que considerar las acciones globales de la naturaleza, de la vida humana o de la futura existencia de la misma especie, pero ahora sí. Como consecuencia de ello, la responsabilidad no aparece como la mera diligencia del deber cumplido; se trata de hacerlas cosas teniendo en cuenta la existende la naturaleza, considerando tanto el presente como el futuro.

Sintiéndose ajenos a los resultados de su investigación y ante la expectativa de un proyecto interesante o atractivo, muchos científicos se justifican afirmando que "alguien lo hará de todos modos". Un ejemplo de ello lo encontramos en Robert Oppenheimer, director del Proyecto Manhattan. Sin embargo, es curioso observar cómo en muchos de estos casos

[285] Jonas, Hans., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Herder 1995. (1979)

[286] Cierto es que nos endulzan los oídos con grandes cantidades de dinero y de desarrollo tecnocientífico invertidos en seguridad. Pero la verdad es que nos encontramos con un excesivo número de accidentes nucleares e incógnitas en torno a los tratamientos de los residuos radiactivos. En el florido, volvemos a hallarnos con una eficacia mal entendida, una eficacia a muy poco tiempo —¿valdrá la pena la generación de una gran cantidad de energía, que se consumirá en un tiempo breve—, teniendo presente el peligro que se genera y se transmite hipotecando la seguridad y el futuro de quienes nos sigan?, y para sectores muy específicos de la población global

un gran número de esos científicos años después invierten gran parte de sus esfuerzos en prevenir a la gente contra la sociedad tecnificada que ellos mismos han contribuido a establecer. Por su parte, otros, convencidos aún del bien que la ciencia puede aportar, pero desilusionados con el proyecto emprendido, optan por cambiar en forma radical de disciplina o proyecto. Un buen ejemplo de ambas actitudes lo hallamos en el referido Proyecto Manhattan. El mismo Oppenheimer orquestó desde su retiro fuertes críticas contra las pruebas nucleares, mientras que muchos de sus antiguos colaboradores, luego de observar las consecuencias de su trabajo, prefirieron abandonar la física y emigrar a otras disciplinas donde su trabajo pudiera producir un mayor beneficio social. Algunos de ellos vieron en la biología el campo idóneo y, con su trabajo, contribuyeron de manera destacada a la revolución que la biología vivió, producto de la cual surgió la biología molecular. En ese sentido, podemos destacar a M. Wiikins, premio Nobel de medicina en 1962 por su invaluable contribución al "descubrimiento acerca de la estructura molecular de los ácidos nucleicos y su significado para transmitir información a los seres vivos" (la estructura helicoidal ADN) junto al también físico Francis Crack y al biólogo James Watson.

Estos ejemplos que acabamos de mencionar y muchos otros como los de Albert Einstein y Linus Pauling, nos deben hacer reflexionar y preevenir en relación con el fatal error de caer en la crítica fácil y totalizadora de la actividad científica. Se dicen muchas cosas con respecto a la ciencia y los distintos programas científicos y, en muchas ocasiones, fuera de lugar. Lo peor de todo es que esos desvaríos no son elaborados por la propia gente de la ciencia, sino principalmente por personajes extraños que esconden bajo su crítica otro tipo de intereses. Un ejemplo de esto lo identificamos en el área de la carrera espacial. Cada vez que se lanza un cohete, una sonda espacial o se emprende un nuevo reto, del que secundariamente se puede beneficiar una parte importante de la humanidad (por ejemplo, el belecro, sistemas de comunicación como el GPS, TV, celulares, entre otros), no falta quien proponga "Proyecto Marte vs. Proyecto Tierra".

Pocas personas con sentido común dudarían de que la solución de grandes problemas que afectan a la humanidad como el hambre o la esclavitud (que aún existe) deberían ocupar el centro de nuestra atención y preocupación. Por ello, se critica que se dediquen tantos esfuerzos, tantas inversiones (económicas, intelectuales, tecnológicas) a los proyectos espaciales en lugar de hacerlo en disminuir el hambre. Mas, ¿alguien cree en serio que si no se lleva a cabo, por ejemplo, el "Proyecto Marte" todo el dinero presupuestado se destinaría a solucionar alguno de esos problemas más urgentes? En este tipo de casos se intenta utilizar un determinado discurso ético para defender intereses de otro tipo. Cierto es que se hacen pertinentes y necesarios cuestionamientos éticos en torno a los proyectos espaciales, pero no estos; el tema del hambre y del desarrollo es mucho más complejo de lo que pensamos, pues en él se interponen muchas categorías de intereses que no es el momento de desarrollar. Además, muy pocos de esos críticos hacen lo mismo con otra clase de investigaciones, en especial con aquellas que se relacionan con el desarrollo

de nuevos productos cosméticos. La verdad es que este tema es muy interesante, ya que aquí no sólo nos encontramos con una exagerada inversión de capital y conocimiento (teniendo en cuenta el beneficio social que se genera), sino que se crean, además, otros conflictos relevantes, como la utilización de animales en los laboratorios y el origen de las materias primas. De nuevo, nos hallamos con que son intereses externos a la propia ciencia los que manejan y dirigen no sólo el desarrollo científico, sino la atención y la opinión pública. Detrás de toda la investigación asociada con la *salud* y la *belleza* y la creciente capacidad para transformar lós tejidos humanos en material de investigación, productos clínicos y el desarrollo de productos farmacéuticos y cosméticos, se esconden intereses que están reduciendo al cuerpo humano a un productor y receptor de materias.

> La sangre puede servir como base para inmortalizar cepas celulares en estudios biológicos y en el desarrollo de productos farmacéuticos. Los prepucios de los bebés circuncidados se utilizan para generar piel artificial. Los tejidos extraídos en biopsias se usan para fabricar material genético terapéutico [...] más allá de la medicina. La placenta se usa para shampoos. Kiotech, una empresa británica de biotecnología, cosecha sudor humano para extraer feromonas para un producto llamado "Xcite", unas toallitas saturadas con una hormona sexual que "aumenta el aroma sexual de quien las usa.[287]

La investigación médica se ha convertido en un negocio en el que los tejidos corporales se "extraen", se "cosechan" y se "depositan en bancos". ¿Dónde está el problema en todo ello? En que es lícito comerciar con fines lucrativos con los productos sanitarios, pero no con tejidos humanos. Una de las dificultades sustanciales se encuentra en la inexistencia de una definición común de tejido y producto sanitario, de forma que, lo que en algunos países se considera un tejido, en otros se juzga un producto. Esta diferenciación interpretativa tiene consecuencias en muchos ámbitos, entre otros, el propio desarrollo científico y empresarial, que está condicionado por la permisividad de los países para trabajar con y sobre determinados productos.

¿Son los genes la esencia de un individuo y parte sagrada de la herencia humana? ¿O son "la divisa del futuro"?

Por otro lado, debemos considerar que una gran cantidad de esas partes extraídas se obtienen durante la realización de pruebas médicas a pacientes que, en la mayoría de los casos, desconocen que esas extracciones pueden ser objeto de comercialización. De ahí que se haya producido un acalorado debate en torno a quién debe beneficiarse del "uso" que se le otorgue a las partes extraídas del cuerpo de un individuo. Durante los últimos años, los tribunales están concediendo este derecho a los médicos y las compañías biotecnológicas, no a los pacientes. El principal argumento que se ha sostenido para negarle el derecho a los pacientes sobre la propiedad de sus tejidos giraba alrededor de que tal posición "destruiría

[287] Neikin, D., The bussiness of bodies, mayo, 2001 (artículo eletlrónico disponible en; http://www.project-syndicate.org/commentaries/commeritary_text.php4?id=586&lang=1&n=series)

los incentivos económicos para llevar a cabo investigaciones médicas importantes". Disputas como ésta plantean preguntas fundamentales como: ¿Se debe definir a los tejidos corporales como desperdicios, iguales a los que se depositan en los bacines u orinales y, por ende, son disponibles como materia prima para productos comerciales? O ¿acaso los tejidos tienen valor inherente como parte de una persona? ¿Son los genes la esencia de un individuo y parte sagrada de la herencia humana? ¿O son "la divisa del futuro"? La mercantilización de los tejidos humanos, que muy a menudo se lleva a cabo sin el consentimiento y sin el conocimiento del "donador", es preocupante porque viola supuestos y creencias sociales acerca del cuerpo.

MARCOS DE CONFLICTOS MAS RELEVANTES

A partir de las líneas hasta ahora esbozadas, podemos establecer algunos de los marcos principales donde se desarrollan los mayores conflictos, las contiendas tecnocientíficas más significativas y transcendentes.

- Si la ciencia tiende a conocer el mundo, la tecnología tiende a transformarlo, pero existen muchas formas de hacerlo, muchos modelos qué proponer, muchos lugares hacia dónde ir. La guerra fría es un buen ejemplo de la utilización de la ciencia y la tecnología como medios para transformar el mundo hacia modelos muy dispares.
- La limitación de recursos, ya sea por la necesidad de grandes equipamientos, de financiación, empresariales o de especialistas, provoca que surjan grandes pugnas entre los distintos paradigmas y proyectos científicos. Por ello, cada nuevo paradigma, cada nuevo programa, se presenta como una mejora radical respecto a las demás propuestas en una actividad competitiva extraordinaria.
- Como hemos visto, la actividad científica y tecnológica no es una práctica individual, sino que es llevada a cabo por un conjunto de agentes sociales. De ahí que las alianzas estratégicas, los lazos estables, sean imprescindibles, así como la creación y difusión de una opinión pública apropiada.
- Constatamos que el papel dd mercado es trascendente ya que, en muchas ocasiones, puede ser el factor que determine, indique el final de una contienda entre diferentes paradigmas o proyectos, señalando, de ese modo, cuál es el camino que la tecnociencia debe seguir. En ese sentido, se hace pertinente preguntarse el nivel hasta el cual el mercado debe desempeñar ese papel. Evidentemente, las controversias axiológicas, el enfrentamiento entre los distintos valores e intereses de los diversos subsistemas y agentes que participan en la actividad tecnocientífica ocupan un lugar especial.

A continuación, abordaremos uno de los problemas más frecuentes e importantes que encontramos en el campo de la ciencia; el fraude científico.

EL FRAUDE CIENTÍFICO

El fraude científico constituye uno de los problemas éticos internos fundamentales que se producen dentro de la propia investigación y del desarrollo científico. Tal y como

hemos estudiado hasta ahora, también aquí los actores e intereses que se ven involucrados son tan diversos, que al hablar de fraude científico, debemos hacerlo en plural. Por ello, la primera tarea será definir qué debemos entender por fraude científico y, luego, establecer una tipología que nos permita detectar en el futuro con mayor claridad cuándo, dónde y cómo se está efectuando esta práctica. En un sentido amplio, el *fraude científico* se daría cuando se realiza una desviación del método científico y de las normas éticas relacionadas con la actividad científica tanto en el ámbito del planteamiento, del desarrollo y de la publicación de la investigación científica, con la *intención de engañar*. Se consideran tanto las faltas graves delictivas, que perjudican al cuerpo del conocimiento científico, como los casos menores, asociados, por lo general, con las malas prácticas en elproceso de publicación de la ciencia. Aunque algunos autores afirman que los fraudes científicos no son muy comunes, que existen como en cualquier otro campo social y que ocurren casi en forma exclusiva en la investigación biomédica, lo cierto es que este problema lo hallamos en todos los ámbitos y sectores de la ciencia: desde el ámbito de la investigación hasta el de la publicación y divulgación, pasando por la comercialización de los nuevos productos desarrollados. Los motivos que impulsan este tipo de actuación son múltiples y, por consiguiente, como decíamos, los distintos tipos.

Tipología de la mala conducta científica[288]

- *Invención*: los autores "fabrican" la totalidad o parte de los datos de un estudio remitido para publicación.
- *Falsificación y manipulación de datos*: se proporcionan datos o métodos falsos dentro de unestudio. Los datos correctos existen, pero los autores modifican los valores a su antojo con el fin de favorecer la hipótesis del estudio.
- Plagio; el plagio es la apropiación de ideaso frases de otros artículos, presentándose como trabajo original y sin citar la fuente.

Faltas de ética en proceso de publicación

- Autoría ficticia: aunque el concepto de autor se aplica a los que redactan el original y contribuyen de manera sustancial al desarrollo de la investigación, es práctica común incluir a otras personas dándose el fenómeno conocido como "autoría regalada, honoraria o ficticia". El regalo de la coautoría se utiliza para recompensar algún favor, como forma de halagar a un superior, o como derecho arrogado por el jefe del departamento donde se efectúa la investigación, también es frecuente el intercambio recíproco de autorías en otros artículos.
- Publicación reiterada; incluye:

[288] Tomado de http://www.infodoctor.org/rafabravo/fraude.htm

- Publicación duplicada: consiste en la publicación, en parte o en su totalidad, de un artículo previamente editado en otra revista, o en otros documentos impresos o electrónicos. La publicación del artículo duplicado es simultánea o subsiguiente al artículo original, se realiza por los mismos autores y sin el conocimiento de los redactores de las revistas implicadas.
- Publicación fragmentada "salami publication": como si fuera un embutido, de ahí el nombre, un trabajo de cierta entidad se corta en porciones menores que serán publicadas como artículos independientes en diferentes revistas.

  Deben distinguirse de la publicación fraccionada de grandes estudios, las publicaciones preliminares de ensayos a largo plazo o la publicación paralela del mismo artículo en diferentes idiomas o para distintas audiencias.
- Publicación inflada "meat extender publication": se duplican los artículos de modo artificial añadiendo resultados o casos clínicos a series previamente publicadas. El nuevo artículo recoge las mismas conclusiones que uno anterior al que únicamente se han añadido más datos o casos.
- Autoplagio: cuando un autor alcanza cierta notoriedad en un tema y a menudo es invitado a escribir revisiones sobre el mismo tema, puede caer en la tentación de repetir parte de lo escrito con anterioridad, duplicando los mismos contenidos que en ocasiones pasadas.

- Otros:
  - Incorrección de citas bibliográficas: omitir citas relevantes, copiar las listas de citas sin consultarlas y el exceso de autocitas.
  - Sesgos de publicación: los sesgos de publicación de estudios con resultados positivos o aquellos que alcanzan una significación estadística alta, son casi una constante en la ciencia actual, y se convierte en una conducta punible cuando se hace de manera intencionada por autores o promotores de la investigación.
  - Publicidad de los resultados de la investigación: otra falta de ética científica es, según algunos autores, dar a conocer los resultados de investigación de modo prematuro al público antes de su publicación en la prensa profesional, o hacerlo de forma sensacionalista.

Al momento de dar cuenta de los motivos causas de los fraudes científicos, debemos mirar en varias direcciones. En primer lugar, debemos tener muy presente la pluralidad de agentes e intereses que se están moviendo en la actualidad en la ciencia. Convertida en un negocio, búsqueda desinteresada de la verdad ha tenido que dejar paso a los intereses empresariales. A ello se debe agregar la tenaz lucha emprendida por la búsqueda de las escasas ayudas y subvenciones. La necesidad de publicar cada vez más y mejor, supone una gran presión que orilla a muchos a este tipo de prácticas, sobre todo a quienes tienen más hambre de éxito y gloria personal que de escrúpulos.

El asunto ha alcanzado tal nivel y proporción que se ha multiplicado en los últimos años el número de publicaciones y libros en los que se analiza con profundidad el tema del fraude y la conducta inadecuada en el quehacer científico. Gai-Decheng señala que debido a la gravedad del problema "No debe haber tolerancia alguna ante la" deshonestidad, sentir lástima daña al propósito de la ciencia". Como se mencionó, las razones de esa conducta son variadas, aunque por regla general vienen promovidas por la creciente competencia, las indispensables financiaciones económicas, los premios, la obtención de patentes, los ascensos en los puestos académicos, los intereses económicos, políticos e ideológicos. Pero también son múltiples y graves los daños que provocan. Los mayores son producto de la alteración de los datos.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en el campo de la antropología. Napoleón Chagnon, para muchos el antropólogo más importante de América, ha sido acusado[289] de escenificar las ceremonias tribales y de violencia que aparecen en sus documentales sobre los habitantes de la reserva Yanomamo. Ello supone un claro, falseamiento de datos científicos. La gravedad de este hecho radica en que, de ser ciertas estas acusaciones, quedaría entredicho toda una rama de la investigación antropológica.

Gran parte de las teorías que se han desarrollado durante los últimos años acerca de la agresividad y la conducta sexual se han basado principalmente en sus trabajos. En estos, se establece que los ejeplares más agresivos son los que tienen acceso a un mayor número de hembras y, por tanto, un mayor número de descendientes. Es decir, toda evolución humana se ha entendido desde entonces como un progreso en el que ha primado la dominación en lugar de la cooperación. Como podemos apreciar, las implicaciones políticas y sociológicas son evidentes[290] y muy importantes.

Sin embargo, como venimos insistiendo desde un principio y como acabamos de observar con el ejemplo presentado, el análisis de la relación, de los conflictos entre ciencia y ética se debe llevar al terreno de las disciplinas, de los casos particulares. El estudio, el análisis de los mismo, tal como hemos visto, ha de partir de la contextualización, del referente histórico-cultural donde deberemos dar cuenta en primer término de los agentes más destacados que participan, que se ven involucrados y de quienes se ven influidos. De esta manera, en un segundo momento podremos pasar a establecer qué valores e intereses entran en juego y conflicto. Es a partir de estos últimos, de los valores e intereses, donde podemos comenzar nuestra tarea de reflexión. Un análisis, una ponderación mucho más enriqucederoa en la que no se considerarán sólo valores morales tradicionales, sino todos los aspectos puestos previamente de manifiesto a la luz de la naturaleza cultural del ser humano.

---

[289] Chagnon se ha defendido alegando ser víctima de un complot político. No obstante, a pesar de la gravedad de las acusaciones y del pataleo mediático que ha protagonizado, no se han emprendido acciones legales contra el autor del libro.

[290] Tierney, Patrick, *Darkness un El Dorado: How Scientists and journalists Devastated the Amazon,* Norton, 2001.

CONCLUSIÓN

El modo en como resolvamos los actuales conflictos determinará el presente salto histórico. La diferencia que podemos encontrar respecto a otras épocas la podemos ubicar en torno a la pregunta ética ¿cómo he de obrar? Con anterioridad, los cambios se producían por nuevas ideas que influían en el comportamiento de la gente, pero ésta ahora se ve incitada al cambio previamente por los objetos, por la gran cantidad de objetos y aparatos del uso cotidiano. El deseo hace qye el individuo cambie su modo de actuar y, *a posteriori*, se plantée cómo conciliar su actuación con sus ideas. Sus anhelos, sus apetitos e intereses, están motivados por el sistema tecnológico que, configurado como superestructura autónoma, funciona por motivos e intereses que le impiden detenerse. El mundo empresarial, económico y, por supuesto, el mundo científico-tecnológico, no pueden permitir que se deje de fabricar, de buscar incensantemente probelmascientíficos que resolver, creando para ello la necesidad si es oportuno. La proliferación de productos tecnocientíficos (ya sea objetos o teorías) que "deben ser consumidos", genera en la mayoría de la gente que viva, en términos del psicólogo Erick From, eel *modo de tener* en vez del *modo de ser*. En lugar de ser uno mismo, de desarrollar la propia personalidad y sus potencialidades, el hombre termina por identificarse con los objetos que posee, anulando así su yo personal. Esto nos conduce a una vida orientada por el tener, por el relativismo y la fragmentación.

Este momento de crisis que parece que estamos viviendo se acabará resolviendo con nuevos acuerdos sobre normas y valores. Quedarán abiertas algunas grietas y fracturas, pero es nuestra obligación superarlo de la mejor manera posible rechazando todo primitivismo. La nostalgia es la negación del hombre, un ser esencialmente dinámico y proyectivo. Debemos interpretar en esos cambios los elementos de un progreso ético donde va creciendo la valoración de la vida individual, el reconocimiento de los derechos humanos y de la libertad.[291] Muchas de estas aperturas a espacios morales fueron posibles debido a los desarrollos científicos, como el derecho a la asistencia sanitaria o la idea de que toda persona, por serlo, tiene derechos. Esta idea era algo impensable en el siglo XVII donde los derechos eran otorgados por Dios, por otras personas o por la fuerza de las armas. La constatación de la inexistencia de diferencia de valores más allá de la vestimenta, la educación o el ambiente en el que se vive lo hizo posible. El método experimental había hecho que se tambaleasen los cimientos sobre los que se construían muchas de las creencias; ya no bastaba con el argumento de autoridad y el acudir a las viejas formas heredadas de la antigüedad, hacía falta acudir y someter los hechos a la prueba.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

[291] Macciras, M., "Identidad y responsabilidad", discurso de apertura del curso académico 1994-1995, Universidad Complutense de Madrid, 1994,

Agazzi, Evandro, *El bien, el mal y la ciencia, las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica.*

Exposición de los grandes conflictos que el sistema de ciencia-tecnología plantea a las exigencias de la vida en relación con la cuestión de los fines. Crítica a cómo la extensión del discurso científico y su carácter empírico-y antimetafísico ha disminuido la posibilidad de atribuir sentidos precisos a conceptos como bien, mal y deber. La esfera de lo moral relegada en un primer momento a la intimidad de la persona (juicios subjetivos), dejó de ser respetada y fue directamente atacada con los criterios de la ciencia (tendencia al cientifismo). De ello ha derivado un vaciamiento del contenido ético y la falta de responsabilidad del hombre contemporáneo.

Alfaro, Mario y Roy Ramírez (comps.), *Etica, ciencia y tecnología*

En esta obra se reúne la perspectiva científico filosófica de pensadores, especialistas y estudiosos acerca de distintos aspectos de la realidad, donde un enfoque ético es imprescindible para que la dimensión humana y los más importantes valores morales no cedan bajo el empuje de intereses y enfoques parcializados. Sin duda, la lectura de este libro favorece la comprensión crítica y racional de la ciencia y la tecnología en el contexto del hacer y del pensar humanos.

Echeverría, Javier, *Ciencia y valores*.

Partiendo de la concepción no neutralista de la ciencia, se trata de mostrar cómo los valores influyen tanto en la práctica científica como en evaluación de la misma. Sobre la base de que la ciencia nos incumbe a todos y no sólo a los científicos, Javier Echeverría afirma la necesidad de desarrollar una filosofía de la actividad científica, no sólo una filosofía del conocimiento científico, en relación con el complejo social donde esta se origina, se desarrolla y evalúa.

Echeverría, Javier, *La revolución tecnocientífica*

En este texto se desarrolla y analiza de manera detallada la actual estructura de la tecnocicncia partir del estudio de su génesis durante el siglo XX y los agentes más relevantes que participan en misma.

Olive, León, *El bien, el mal y la razón, facetas de la ciencia y de la tecnología.*

Comienza con la interrogante ¿qué es la ciencia?, mencionando varios de los problemas (lógicos, lógico-semánticos, epistemológicos, metodológicos, éticos), que deberían abordarse para intentar responderla. Dicha cuestión puede ser analizada desde dentro y fuera de la ciencia, por lo que habla de tres imágenes de la ciencia y la tecnología; la propia visión científica, la visión de la filosofía de la ciencia y la imagen pública formada fundamentalmente desde los medios de comunicación. La parte más interesante del libro es la tercera, donde se plantean problemas metodológicos y epistemológicos de la ciencia y la tecnología donde Olivé defiende la concepción pluralista como que mejor permite comprender la ciencia contemporánea. Es un libro muy recomendable para el tratamiento de ciertos temas que puedan abordarse tanto en cursos de filosofía de la ciencia como de ética.

Sánchez Ron, J. M., *El poder de la ciencia.*

Constituye una de las mejores obras en español en donde se pone de relieve la importancia que en los acontecimientos políticos y sociales dcl siglo XX tuvieron los desarrollos científicos y la relación de éstos con el poder. Una importante cantidad de obras posteriores sobre el mismo tema están basadas en las ideas que se recogen aquí.

BIBLIOGRAFÍA

Agazzi, Evandro, *El bien, el mal y la ciencia, las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica,* Madrid, Tecnos, 1996.

Alfaro Campos, Mario y E. Roy Ramírez Briceño (comps.), *Ética, ciencia y tecnología*, Cartago, Editorial Tecnológica de Costa Rica, 1991, 3a. ecl.

Beck, U. "*Zur politischen Dynamik von Risikokonfliktcn",* manuscrito inédito, München, 1999.

Cortina, A. "La eficacia de las éticas aplicadas", en *El País,* octubre, 2002.

Donne, J. *The anatomy of the world*, 1611.

Echeverría, Javier, *Ciencia y valores*, Barcelona, Ediciones Destino, 2002.

———— *La revolución científica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2003.

Jonas, H. El principio de responsabilidad. *Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.

Fernández-Rañada, Antonio. *Los muchos rostros de la ciencia*, Ediciones Nobel, 1995.

Geertz, C. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988,

Maceiras, M. "*Identidad y responsabilidad*", discurso de apertura dcl curso académico 1994-1995, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

Monod, J. *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1971.

Muñoz, E, *Biotecnología y sociedad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001.

Nelkin, D. *The business of* bodies, mayo, 2001 (artículo electrónico disponible en http://www.project-syndicate.org/commentaries/commeritary_text.php4?id=586&lang=1&n=series)

Olivé, L. *El bien, el mal y la razón, facetas de la ciencia y la tecnología*, México, Paídós, 2000.

Ridley, JM. *Genoma. La autobiografía de una especie en 23 capítulos*, Madrid, Taurus, 1999.

Roszack, T. *El nacimiento de la contracultura*, Barcelona, Kairós, 1984.
Sánchez Ron, J. M., *El poder de la ciencia*, Alianza-Expo 92, 1992.

Tierney, P. *Darkness in El Dorado: How Sciemtists and Journalists Devastated the Amazon*, Norton, 2001.

Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.

CAPITULO 11 COMPLEJIDAD SOCIAL Y CORRUPCIÓN

En este texto analizaremos un fenómeno cuya presencia está ligada, sin duda, a la propia actividad humana en sociedad; nos referimos al fenómeno de la corrupción.

Desde la antigüedad se ha había hablado de corrupción y de sus efectos perniciosos; sin embargo, poco se ha logrado en términos de la "lucha" o "combate" en contra de ella.

Como fenómeno social, la abordaremos a partir de la pregunta: ¿Cómo es que se produce? en lugar de con la pregunta: ¿Qué es la corrupción?, pues consideramos que en la primera el enfoque es hacia el planteamiento de un proceso, de una dinámica que facilita la detección de que un sistema o una sociedad sufre o padece esta condición o estado. Así, podremos hablar de corrupción cuando identificamos que algo o alguien es corrupto; es decir, la palabra corrupto es un adjetivo que indica una característica de la cosa que observamos. En particular, hablaremos de actos corruptos.

Lo que exploraremos en las siguientes secciones es cómo, sobre todo en los sistemas sociales, la cualidad de corrupto se desarrolla para establecerse como parte de la esencia de dicho sistema.

Desde la perspectiva de su dinámica, un sistema con la cualidad de corrupto presenta propiedades que inciden sobre el propio sistema generando una realimentación positiva; en otras palabras, dado el estado coraípto de un sistema, las propiedades de ese sistema alimentan el estado actual: ese sistema está siendo corrompido por su propia dinámica.

Por lo tanto, se destaca la importancia de saber cómo es ese sistema y no qué es y tanto el estudio como el abordaje del problema serán diferentes a los enfoques tradicionales que suponen el enfrentamiento con "algo" que existe en apariencia como una entidad sustancial que llamamos corrupción.

LA SOCIEDAD COMO SISTEMA

En cualquier sistema social llámese comunidad, organización o país lo que observamos son personas y cosas en relación.

Por ejemplo, en la forma más sencilla, un país es un territorio en el que viven un conjunto de personas que se relacionan de una cierta manera, en diferentes ámbitos. Este vivir es un vivir en relación que se ha venido desarrollando a través de los siglos; los grupos humanos han creado formas de relación que les han permitido tanto la adaptación al medio como la integración interna.

Ese país cualquiera tiene una forma específica de relación con otros países, mantiene sus fronteras como límites que permiten un cierto grado de permeabilidad; es decir, de movilidad de personas y cosas. Esa permeabilidad está regida por un marco normativo que, precisamente, se ha venido cónstruyendo como parte de una estrategia de

adaptación al medio en donde, en este caso, considerarnos al medio, como el conjunto de los demás países. Sin embargo, existen relaciones de diversa índole entre personas de los diferentes países. Algunas de estas relaciones, de acuerdo al ámbito en el que se desarrollen, estarán sujetas o no a ese marco normativo. Si hablamos de relaciones en el ámbito comercial, la reglamentación existe y se aplica utilizando ciertos mecanismos establecidos para regular el flujo monetario y de mercancías. Por el contrario, sabemos que las relaciones amistosas o de carácter similar no se regulan. Por supuesto que las interacciones son dinámicas y no operan de acuerdo con su diseño; por ejemplo, en el caso específico de nuestro país, uno de los problemas más graves es el flujo de personas que emigran a los Estados Unidos. Tenemos el problema de que tanto el estado como la reglamentación actual de ambos países inciden en que este fenómeno sea fuente de preocupación y tensión en los procesos de adaptación entre ambas naciones. Se había de una reforma migratoria; no obstante, la situación actual reviste tal complejidad, que requiere un arduo trabajo previo para, al menos, lograr ciertos avances.

Entonces, ahora tenemos no sólo personas y cosas en relación, tenemos, además, un estado actual producto de una dinámica que ha operado por largo tiempo.

Permítaseme una digresión con el objetivo de introducir una pregunta adicional; ¿En dónde estriba la dificultad del cambio?

Sabemos que cuando el capitán del Titanic dio la orden de virar para evitar la colisión con aquel *iceberg*, la nave no lo pudo hacer como se requería para evitar la tragedia. Todos sabemos que la nave sólo pudo responder de acuerdo con su propia capacidad de respuesta determinada por las leyes físicas actuando sobre su estructura.

Si esto sucede con sistemas físicos, es decir deterministas, imaginemos lo que ocurre con sistemas de personas y cosas en relación que han encontrado sus formas actuales de vida y relación como respuesta a los retos de adaptación externa y a sus problemas de integración interna. Es aquí dónde tenemos que comenzar nuestra exploración.

Puede decirse que la totalidad de la población del mundo integra una sola red, pues en el mundo moderno es muy difícil que una persona o un grupo no se relacione, de alguna manera, con otros que sirvan de conexión a otras redes.

El primer planteamiento es que un sistema social es una red de relaciones en el que los nodos de dicha red son personas. Desde esta perspectiva, una red puede delimitarse de dos formas; la primera, cuando es posible identificar que los nodos son finitos y que sólo existen relaciones entre esos nodos y, la segunda cuando definimos las fronteras con base en un criterio arbitrario para fines de análisis. Desde este punto de vista, podernos considerar que la totalidad de la población del mundo integra una sola red. Es muy difícil imaginar que exista, en el mundo moderno, una persona o un grupo que no se relacione, de alguna manera, con otros que sirvan de conexión a otras redes. Podemos considerar que la

existencia de una sola red es un estado producido por lo que comúnmente llamamos el proceso de globalizactón.

Esa red es una red heterogénea en términos de las características de las relaciones; a pesar de ello, en el fondo la característica común que observamos es que es una red de conversaciones. Para entender a qué nos referimos, en la siguiente sección introduciremos el modelo de estructuras conversacionales.

LOS SISTEMAS COMO ESTRUCTURAS CONVERSACIONALES

Distinciones básicas

Con el propósito de construir un lenguaje común, en esta sección presentamos ún conjunto de distinciones que nos permitirán elaborar el modelo que se propone en esta investigación. La base teórica que se emplea se toma, principalmente, en los trabajos de Maturana y Varela.[292]

Una de las distinciones básicas que usare mos es la de observador. Es necesario destacar que en el lenguaje cotidiano un observador, alguien que observa, tiene una connotación pasiva, es alguien que observa con atención y suponemos que no actúa. Este no es, como veremos, el caso; pudimos haber utilizado agente o persona; sin embargo, lo que debemos resaltar es su capacidad de identificar y de reflexionar sobre lo que distingue ya que es fundamental partir de la base de que no todos distinguimos de igual modo. Este problema se relaciona con nuestra forma de percepción, aspecto que no analizaremos aquí por estar fuera del alcance de este texto.

Observador

Es un ser viviente que tiene la facultad de hacer distinciones y especificar qué es que distingue como una unidad, diferente de él o ella, y que puede ser usada para manipulaciones o descripciones en las interacciones con otros observadores.[293] La naturaleza de esta acción es lingüística; desde esta perspectiva, los seres humanos tenemos la facultad de distinguir operando en el lenguaje; somos seres lingüísticos. Así pues, en este contexto usaremos la distinción *observador* para referirnos a cualquier ser humano operando en el lenguaje.

Los observadores pueden compartir distinciones, que al utilizarlas en su diario vivir, los hace identificables como miembros de un grupo o *comunidad de observadores.*[294] Estos observadores, miembros de una comunidad, comparten un criterio de aceptabilidad que

---

[292] Para una síntesis de ios trabajos de estos autores y otros que han abordado el tema, véase Whitaker, R. Encyclopaedia Autopoietica. And annoted lexical compemdiumon autopoiesis and and enaction, Randall Whitaker, 1998. http;//www,informatik.umu.se/-rwhit/EA.html (06-13-00).

[293] Maturana, H. Ontology of observing: the biological foundations of self conseiousness and physical domain of existence. Conferrence Workbook Texts in Cybernetics, American Society for Cybcrnetics Confercnce, Fdton, California, 1978, pp. 31. http://www.inteco-cl/bioiogy/ontology/index.htm (10-09-99).

[294] Maturana, H. Ibid., p. 35.

constituye un estándar para ese grupo en un cierto dominio de acción. A cada observador de una comunidad específica se le distingue como *observador estándar*. Por ejemplo, un alumno es parte de una comunidad determinada de observadores dado que cumple con estar inscrito en una escuela; por lo tanto, es un observador estándar. Pongamos otro caso, llamamos "proveedor" a una persona que pertenece a un sistema organizacional que provee bienes o servicios a otra persona o sistema organizacional. Este proveedor se distingue como tal sólo en un cierto ámbito de acción ya que en otro será "hijo", "empleado", "cliente", "ciudadano", etc. Esta distinción es poderosa ya que nos permite identificar, definiendo un ámbito de acción, a alguien como miembro de un grupo.

Una entidad puede ser simple o compuesta, dependiendo de si el observador distingue sólo la unidad o si identifica otras unidades simples que la componen.

A las distinciones les asignamos un nombre, quedando sin especificar que es lo que un determinado observador distingue al referirse a ese nombre. El nombre "México" usado por diferentes observadores necesariamente hace referencia a diversas distinciones; no significará lo mismo para un geógrafo que para un político o para un estudiante de nivel básico. Este es un problema complejo cuya discusión, como dijimos, queda fuera del alcance de este trabajo.

Organización y estructura

Organización es la parte invariable de un sistema es la configuración de relaciones estáticas y dinámicas entre sus componentes que especifican su identidad de clase. Así pues, la organización, por ejemplo, de un sistema organizacional es tanto el conjunto mínimo de componentes que especifica la identidad de clase de ese sistema, como el conjunto mínimo de relaciones que determinan la identidad de clase de esc sistema. A estos componentes los distinguiremos como los *constituyentes* de ese sistema y a esas relaciones les llamaremos *relaciones consultivas*.

Cuando un constituyente se separa de esta red de elementos, el sistema pierde su identidad y deja de ser una unidad de una clase particular. Tomando por ejemplo un sistema organizacional que provee de un cierto producto, la comunidad de observadores llamados "clientes" es un constituyente de ese sistema; al perderlos, al no tener clientes, el sistema organizacional pierde su identidad y deja de ser lo que era antes. La *organización* es forzosamente invariable ya que un cambio en ella genera una unidad de otra determinada clase o, si la modificación implica una separación de un *constituyente*, la unidad pierde su identidad de clase y desaparece. Hablando de un país como México, los estados o entidades federativas son constituyentes del Estado mexicano.

La distinción *organización* es conceptual ya que existen muchas y diversas formas en las que esta *organización* se puede manifestar en su operar. Por ejemplo, la organización del triángulo es un conjunto de tres líneas que se unen formando un espacio cerrado. Los triángulos pueden construirse de múltiples formas siendo siempre posible identificarlos

como miembros de una clase llamada triángulos.

Entonces, la estructura se refiere a los componentes y a las relaciones concretas mediante las que se realiza, se hace real, una *organización*. Podemos afirmar que una *organización* puede realizarse a través de una de las múltiples estructuras posibles; sin embargo, las estructuras de sistemas sociales de una cierta clase tienen la misma *organización*. Una monarquía no es igual que una república federal o que una tiranía; una monarquía es una organización y podemos distinguir con facilidad dos monarquías que, incluso teniendo la misma organización, se realizan por medio de diferentes estructuras.

De esas distinciones podemos asumir que la estructura relaciona más componentes que los mínimos necesarios (*constituyentes*). A esos componentes adicionales los conoceremos como coadyuvantes dado que, aun cuando no forman parte de la red de componentes que determinan la identidad de clase, realizan una función dentro de la estructura. En otras palabras, una estructura posee componentes y relaciones que, de no existir, harían que el sistema observado perdiera su identidad de clase; son componentes y relaciones vitales para la existencia del sistema. Cualquier cambio estructural que, de forma intencional o no, modifique las relaciones y los componentes de la organización, altera la identidad de clase original del sistema o lo destruye.

Aun cuando los componentes y las relaciones de organización puedan parecer evidentes, a un cierto nivel de detalle, su identificación completa no es, en general, un proceso trivial.

Lenguaje, emoción y conversaciones

Dado que nos interesa el análisis de los sistemas sociales y que partimos del supuesto de que los seres humanos operamos en el lenguaje, introduciremos ahora esta distinción. El lenguaje es un fenómeno biológico que consiste en un flujo de interacciones recurrentes que constituye un sistema de coordinaciones consensúales de comportamientos.[295]

El *lenguaje* tiene lugar en la praxis del observador siendo un fenómeno que a los seres humanos de los demás seres vivos por la característica de la coordinación consensual de acciones. Como podemos observar, el *lenguaje* es un fenómeno recursivo ya que podemos coordinar la coordinación consensual de acciones y así *ad infinitum*. En esta interacción recursiva, dado que los que interactúan son seres humanos que son organismos determinados estructuralmente, se presenta el fenómeno de acoplamiento estructural. En palabras de Maturana: Las interacciones en el lenguaje son interacciones estructurales que gatillan en los organismos interactuantes cambios estructurales contingentes con el curso de la coordinación de acciones consensúales en las cuales ellas surgen.[296]

El proceso recursivo de la coordinación consensual de acciones en cualquier dominio se conoce como *lenguajeo*. La construcción de este verbo tiene por objeto destacar

[295] Véase Maturana, H. Ibid.
[296] Maturana, H., pp. 54-55

el poder generador del lenguaje en las interacciones recurrentes de los observadores por medio de los cambios estructurales contingentes a los que se refiere Maturana en la cita anterior.

Un aspecto que en la actualidad ha tomado gran relevancia es el reconocimiento de la emotividad de los seres humanos. Conceptos como el de inteligencia emocional[297] tratan de estudiar esta característica que influye en gran medida en los procesos de interacción humana. La emoción es una "disposición corporal dinámica para acciones que especifican en cualquier momento los dominios de acción en los cuales los organismos [seres humanos en este caso] se mueven".[298] Cuando los seres humanos lenguajeamos en el trasfondo siempre existe una emoción que determina el espectro de las acciones posibles; de esta manera, *lenguajear y emocionar* (emociones en el curso de las interacciones) se entrelazan en un flujo que se distingue como *conversación*. Entonces, en una conversación tendremos;

- Coordinación consensual de conductas.
- Coordinacíón de emociones, que es la coordinación de dominios de acción.
- Cambios estructurales en los seres humanos que conversan.

En esta sección presentamos las distinciones que son clave para el planteamiento del modelo de estructuras conversacionales que desarrollaremos en la siguiente sección.

MODELO DE ESTRUCTURAS CONVERSACIONALES

En esta sección explicaremos el modelo construido a partir de los supuestos y las distinciones previamente expuestas.

Una primera aproximación

Nuestro objetivo es responder a la pregunta ¿Qué es un sistema social? Partiremos de la base de que es un sistema de interacción humana en el que las personas que lo conforman, observadores, pueden ser distinguidas como miembros de diversas comunidades de obseivadores, que como lo indicamos, comparten un criterio de aceptabilidad que hace posible que otros observadores puedan distinguirlos como pertenecientes a esas comunidades. Estamos hablando de una red de interacciones de una cierta naturaleza.

En nuestro análisis inicial consideramos que, en una comunidad, los observadores conversan recurrentemente y, debido a los cambios estructurales contingentes que se provocan en ellos durante estas interacciones, se generan patrones de interacción. Esto lo podemos observar en nuestro diario vivir; al interactuar con una determinada persona

[297] Goleman, D. *Emotional intelligence*, Nueva York, Bantam Books, 1996; Colcman, D.*Working with emotional intelligence*, Nueva York, Bantam Books, 1998; y Chemiss, C. y D. *Goleman, Bringing emotional intelligence to the work place*, Nueva Jersey, Consortium for Research on Emotional Intelligence in Organizations, 1999.
[298] Maturana, H., pp. 56-57

vamos "aprendiendo" una manera de interactuar que se repite en las interacciones sucesivas. Se establece un patrón de interacción por acoplamiento estructural; cuando cambiamos en forma abrupta nuestra conducta frente a una persona o grupo, causamos sorpresa y desconcierto, pues nos apartamos de "lo esperado". Este acoplamiento estructural permite, entre otras cosas, disminuir el nivel de incertidumbre al que nos enfrentamos los seres humanos en nuestro devenir.

Al relacionarnos con una determinada persona vamos "aprendiendo" una manera de interactuar que se repite en las interacciones sucesivas.

El conjunto de patrones que se van creando lo largo del tiempo en las relaciones entre todos los miembros de una comunidad van conformando una estructura de conversaciones que en el *lenguajear* y *emocionar* de los participantes precisa las posibilidades de acción de la comunidad o sistema social como una unidad.

En otras palabras, se genera una red de conversaciones que tiene una organización, materializada en una estructura, que vuelve identificable a esa unidad como miembro de una clase específica.

Tomemos por ejemplo un hospital privado; los constituyentes serán los médicos, los pacientes tanto privados como institucionales, la administración hospitalaria, los organismos gubernamentales que norman la operación del sistema de salud, las compañías aseguradoras, el personal especialista en enfermería y en servicios paramédicos, el personal de apoyo a la operación y los proveedores de equipo e insumos. Si en lugar de analizar un hospital privado consideráramos un hospital gubernamental, el conjunto de constituyentes seria distinto.

Asimismo, como lo señalamos páginas arriba, también se presenta otro tipo de comunidades que no son esenciales para la conseivación de la identidad de clase que llamamos *coadyuvantes;* estas comunidades forman parte de la estructura del sistema organizacional y pueden ser eliminadas o substituidas.

Por lo tanto, podemos decir que un sistema social es un conjunto de constituyentes y coadyuvantes que en su conversar generan una estructura.

Antes de continuar, retomaremos el tema de las conversaciones con el objeto de detallar esta distinción.

Análisis de las conversaciones

Una conversación, definida como el flujo entrelazado del lenguajear y el emocionar, puede ser distinguida como una entidad compuesta que, por tanto, tiene su organización y estructura. El modelo de estructuras conversacionales propone como elementos de una conversación los siguientes:

- Observadores participantes, tanto individuos como comunidades de ellos

- Propósito
- Tema
- Modo
- Características
- Función

Diremos entonces que un conjunto de *observadores* interactúan de manera recurrente en el lenguajear y el emocionar con propósito específico, abordando un *tema* o conjunto de ellos.

El fluir de su lenguajear y emocionar se realiza de un modo particular pudiéndose identificar un conjunto de *características*. Todo lo anterior se manifiesta en la función de la conversación en la que se distinguen acciones, coordinaciones, coordinación de coordinaciones y cambios estructurales en los observadores.

En general, en los sistemas sociales suponemos que los observadores conversan para algo, para el logro de un propósito específico, y que este conversar se lleva a cabo como un proceso que evoluciona, que es dinámico; de este modo, como observadores de este conversar podemos distinguir el *estado* de la conversación, el o los *resultados* que se obtienen y al observador *dueño* de la conversación. Tanto el estado como los resultados y la identificación del dueño de una conversación nos proveen de un marco de observación de la conversación. En las secciones que presentamos a continuación, analizaremos estos elementos con mayor profundidad.

Elementos de las conversaciones

Partamos del hecho de que para que exista una conversación deben participar uno o varios observadores cuyas inquietudes sean coincidentes en un determinado ámbito. Nótese que un observador puede conversar consigo mismo y el modelo aplica de la misma manera.

Los observadores pueden estar ligados por la aceptación de un conjunto de criterios de aceptabilidad que los constituye en una comunidad de observadores que comparten esos criterios, formal o informalmente, en un ámbito específico.

Por ejemplo, en el caso de los sistemas organizacionales, la aceptación de un contrato de trabajo, que especifica ciertas condiciones, criterios de aceptabilidad, convierte al sistema organizacional en empleador y al aceptante en miembro de esa comunidad, se constituye en empleado. La aceptación de este contrato modifica estructuralmente, mediante un proceso de acoplamiento, a ambas partes; el aceptante cambiará su conducta y el sistema organizacional verá afectado su desempeño por la acción del aceptante.

Cuando conversamos, lo hacemos para algo, con un propósito. Cada uno de los que conversa, al hacerlo tiene un propósito que puede ser explícito o no. En los sistemas organizacionales, al ser entidades que por definición tienen un propósito, este elemento cobra especial relevancia. Cuando dos perdonas conversan, se encuentran presentes tres conversaciones: la publica y la privada que sostiene cada participante consigo mismo. Cada

uno puede tener un propósito diferente que, al no estar identificado por el otro, genera una situación problemática que afecta la efectividad de la conversación pública y, por tanto, modifica la coordinación consensual de conductas y de los dominios de acción (emocionar).

Además de tener un propósito, siempre conversamos acerca de algo, sobre al menos un asunto específico que llamaremos *tema*; en nuestro conversar cotidiano, es probable que abordemos un conjunto de temas que nos resultan relevantes ya sea por la actividad que desempeñamos o porque son motivados por nuestras inquietudes o por la propia interacción con los demás. Así pues, al hablar genéricamente del tema de una conversación nos referiremos al tema dominante aun cuando pueda ser difícil identificarlo.

En las conversaciones podemos distinguir un modo que es una forma especial que éstas adoptan. El modo de las conversaciones[299] se mueve en un rango entre dos extremos; por un lado, tenemos aquellas conversaciones de manipulación recíproca y por el otro, las conversaciones de entendimiento recíproco. Las características del modo van cambiando de matiz integrando un espectro completo que marcha de un extremo al otro.

Las conversaciones de manipulación recíproca incluyen en el espectro las siguientes características con diversos matices:

- Son predeterminadas, existe un intento deliberado de llegar a un destino preconcebido. Los participantes suponen qué esperan los otros que se diga; de antemano han decidido cómo serán las cosas.
- Son predecibles ya que no hay espacio para conversar de forma improvisada y espontánea. Lo que se conversará y su dinámica puede predecirse. Se excluye la participación de la persona.
- Son manipuladoras, existe una postura unilateral en la relación con otros; los observadores buscan cumplir con su propósito independientemente de los medios utilizados.
- Este modo de conversación puede ser interpretado en un rango que comprende desde las conversaciones predeterminadas, predecibles y manipuladoras hasta aquellas con un alto grado de extorsión y hostilidad (en el extremo).

Por otra parte, las conversaciones de entendimiento recíproco pueden incluir de manera progresiva los siguientes rasgos:

- Son participativas, existe una dinámica abierta y un compromiso sano de los participantes.
- Son espontáneas, los observadores improvisan y hacen contribuciones durante el desarrollo de la conversación.

[299] Para el modo de las conversaciones seguimos a Kenny V. 'Toward an ecology of conversations live speech & dead specch in 'psychotherapy"', preliminares de un libro publicado para Cregory Bateson, 1999. http//www.oikos org/livedead.htm (10-04.991

- Son socialmente genuinas, todos los observadores mantienen una postura de apertura a la influencia mutua. Existe cuidado, respeto y aceptación entre los observadores que participan.
- Este rango de modos va desde una conversación participativa, espontánea y socialmente genuina hasta una apertura completa a la participación y al crecimiento individual de los observadores participantes.

Analicemos ahora las caraclerísticas de las conversaciones; es decir, las cualidades por las que es posible identificarlas como pertenecientes a distintos grupos o tipos. Las características se diferencian del modo en tanto que éste se refiere a la forma en que se desarrollan las conversaciones en el tiempo; en cambio, las características aluden a rasgos específicos tanto de los observadores participantes como a las relaciones estructurales entre ellos y a los medios usados para conversar. Con el propósito de esclarecer esta distinción, presentamos, a manera de ejemplo, una lista de posibles características:

- Asimetría jerárquica. Por ejemplo, conversaciones jefe-subordinado o funcionario público-ciudadano.
- Multiculturales. Aquellas en las que los observadores no comparten una cultura; esta característica es importante en el mundo actual ya que puede ser origen del llamado "choque cultural".
- Geográficamente distribuidas. La disponibilidad de la tecnología de información hace posible gran cantidad de conversaciones entre personas que se encuentran en diferente localidad, huso horario, etcétera.
- Virtuales. Son aquellas que se manifiestan por medio del empleo de medios electrónicos entre personas que en algunos casos no han conversado en forma directa.

Así como las conversaciones tienen un tema, un propósito, un modo y ciertas características, también poseen una *función* determinada.

La *función* de una conversación es la tarea o conjuntos de acciones y conversaciones que se activan para lograr el propósiío de la conversación inicial. Una función puede ser una o varias acciones o conversaciones que se requieren iniciar acerca del tema principal de la conversación de origen o sobre otros relacionados. Mediante la función se opera la recursividad en las conversaciones y se construyen nuevas redes de ellas.

Como podemos deducir, la función es un elemento clave del modelo de estructuras conversacionales ya que es el elemento que permite abrir todo un nuevo conjunto de acciones y conversaciones. Las conversaciones que se abren con esta función tienen, a su vez, funciones que permiten realizar nuevas acciones y abrir otras nuevas conversaciones cuyas consecuencias contribuyen al resultado de las conversaciones del nivel superior y así en forma sucesiva.

Como ejemplo de la función de una conversación tomemos aquella que se efectúa entre un proveedor y un comprador; el propósito y el tema son claros: acordar la compraventa de un producto o servicio específico. Luego de convenir los términos y condiciones, cada una de las partes debe emprender acciones específicas, la función de la conversación inicial, de tal forma que se cumpla con lo estipulado. Para este cumplimiento, cada parte debe iniciar otras conversaciones con el propósito de, finalmente, satisfacer al cliente quien pagará de acuerdo con el arreglo. Como se puede observar, en este caso se presenta el fenómeno de recursividad.

Marco de observación

Los elementos del marco de observación nos permiten responder preguntas sobre el estado en que se encuentra la conversación, acerca de los resultados que se han obtenido y sobre el observador que tiene la principal responsabilidad dentro de la conversación, el dueño. Durante su desenvolvimiento, las conversaciones pueden ser observadas en sus diferentes estadios de desarrollo, los cuales son:

- En diseño
- Abierto
- En proceso
- En evaluación
- Cerrado

Una conversación en diseño es aquella que tiene el propósito de definir una nueva conversación para que al cristalizarse en esta otra nueva conversación se logre un propósito específico. En el mundo diplomático, el diseño de una cumbre de jefes de Estado supone una gran actividad previa; es decir, una serie de conversaciones multilaterales que, al final, establecen las condiciones para que dicha cumbre se efectúe.

En el mundo diplomático, el diseño de una cumbre de jefes de Estado supone una gran actividad previa; es decir, una serie de conversaciones multilaterales que, al final, establecen las condiciones para que dicha cumbre se efectúe.

En una conversación abierta, la conversación es declarada como tal por un observador con autoridad para ello. En ese momento comienza la operación de la función que resultará en acciones, coordinaciones y/o coordinación de coordinaciones. Inicia el proceso de recursividad y la conversación pasa al estado de conversación en proceso. Siguiendo con nuestro ejemplo de la cumbre de jefes de Estado, en la ceremonia inaugural la conversación se declara abierta y se inician los trabajos. Entonces, se transforma en una conversación en proceso.

A continuación, hablaremos del resultado de la conversación. Reiteramos el supuesto de que cuando se conversa se tiene un propósito que se realiza mediante la

función; así pues, la expectativa es que el mundo sea diferente tanto durante el proceso de la conversación como al término de ella. El resultado es el conjunto de observaciones que elaboran los diversos observadores acerca del estado de cosas durante el proceso o al término de una conversación y relacionadas con el propósito inicial de ella. Al final de la cumbre, en nuestro ejemplo previo, tendremos una declaración final; tal declaración será el origen de otras muchas conversaciones para dar cumplimiento con el contenido de ella.

La conversación de evaluación es la que tiene como propósito evaluar los resultados de una conversación; es decir, la conversación observada pasa su estado de en *evaluación*.

La función de la conversación de evaluación se cumple contrastando el propósito definido para la conversación previa, que ahora está en evaluación, con los resultados observados y emitiendo un juicio sobre la diferencia observada.

La conversación con propósito de evaluación es recurrente y requiere, como insumo, un juicio acerca de lo que se consiguió con los resultados; por lo tanto, éstos han de ser distinguidos.

Aun cuando está fuera de los alcances de este trabajo, la importancia de los sistemas de medición no debe subestimarse ya que es fundamental la consistencia y congruencia entre lo manifestado en el propósito y lo que se observa como resultados.

Por último, una conversación se cierra cuando se declara así por el o los observadores que tienen la autoridad para hacerlo. Por ejemplo, el acto de la toma de posesión de un gobernante cierra definitivamente la conversación del gobernante saliente, aunque pueda subsistir una gran cantidad de conversaciones, tanto formales como informales, con propósitos de evaluación.

En la actualidad, tenemos en nuestro país el caso de la conversación sobre la llamada "guerra sucia" del periodo 1968-1970 en el que las conversaciones diseñadas para el cierre de aquel periodo han generado una reacción estructural que no ha concluido. Aquí, habría que reflexionar acerca del diseño de la conversación al respecto y sobre su viabilidad para lograr los propósitos estipulados: encontrar y castigar a los culpables.

De modo implícito, hemos establecido la necesidad de la existencia de un observador con autoridad para declarar la apertura y el cierre de una conversación; a este observador lo distinguiremos como el dueño, quien es un elemento de la organización de esa conversación.

En los sistemas sociales en general y en los sistemas organizacionales en particular, cada observador tiene autoridad para abrir conversaciones ya sea porque se le ha otorgado la autoridad formal para hacerlo o en otros casos, por el sólo hecho de ser persona.

Una conversación con el propósito de auditar una cierta área o proceso sólo puede ser iniciada por aquel a quien se le ha otorgado la autoridad para hacerlo; sin embargo, cualquier persona tiene, en nuestra sociedad, aunque quizá en otra no lo tenga, el derecho de iniciar una conversación con el propósito de inconformarse.

No todas las conversaciones se cierran; en muchas ocasiones se dejan abiertas de

manera deliberada, se suspenden en forma temporal o se abandonan por diversas causas sobre las que no abundaremos en este trabajo; solamente, y a modo de ejemplo, mencionaremos que una conversación que se deja abierta de modo deliberado puede presentarse cuando los observadores que conversan deciden "darse tiempo"; en el segundo caso, una huelga suspende temporal mente la conversación principal de un sistema organizacional y, una conversación puede abandonarse por causa de un conflicto que a juicio de las partes es irresoluble; esperemos que ése no sea el caso de las conversaciones que se realizan en nuestro país para llevar a cabo las reformas estructurales.

Estructuras conversacionales

Hemos mencionado que, en su recurrencia, las conversaciones generan ciertos patrones que son formas de conversar distinguibles y repetitivas en el tiempo. En los sistemas en general y en los sistemas organizacionales en particular, observamos entrelazamientos de múltiples patrones conversacionales que se acoplan estructuralmente dando origen a una red de conversaciones que tienen una cierta estructura. A este conjunto de conversaciones qué en su recurrencia establecen patrones entrelazados es a lo que llamamos una estructura conversacional.

- Como seres humanos viviendo en sociedad, participamos en diferentes comunidades con cuyos miembros conversamos sobre distintos temas y con diversos propósitos; es decir, intervenimos en diferentes estructuras conversacionales que nos modifican estructuralmente en distintos dominios de acción. Dado que conversar el observador sufre cambios estructurales, aun cuando no exista intersección (en tema y propósito) entre las diversas conversaciones que sostenemos, las estructuras conversacionales las que participamos se entrelazan por el sólo hecho de que el observador es el mismo y es afectado, en su estructura, por cada una de las estructuras en las que interviene."
- Desde esta perspectiva, un ser humano puede ser visto como el punto de entrelazamiento de las estructuras conversacionales en las que participa. Es importante puntualizar que, en este sentido, la participación no necesariamente debe ser directa. Puede darse el caso de que una persona sea el tema de una conversación o estructura conversacional sin su presencia o conocimiento; esta circunstancia modifica, en mayor o menor medida, las estructuras conversacionales en las que participa en forma directa y, entonces, afectará el conversar de aquellas personas con las que interactúa de manera recurrente y que conversan en esas otras estructuras.

Ahora bien, dado que hemos considerado que los observadores, como seres humanos, estamos estructuralmente determinados[300] y que las conversaciones tienen una estructura, postulamos que las conversaciones, a su vez, están estructuralmente establecidas por lo que

[300] Maturana, H y F. Varela. El árbol del conocimiento, Madrid. Debate pensamiento. 1996.

dan origen a patrones que, a su vez, tienen una estructura dando origen a estructuras conversacionales que están estructuralmente determinadas.

Desde otra perspectiva, los resultados que pueden obtenerse de una conversación se definen con base en la estructura de la misma, de la cual el propósito es sólo una parte; lo mismo ocurre con los patrones y con las estructuras conversacionales. Una estructura conversacional sólo producirá los resultados determinados por su propia estructura.

Una distinción fundamental que es necesario introducir en este momento es que las estructuras conversacionales no siempre tienen un propósito. Las conversaciones lo tienen, pero no así las estructuras que las forman. Si se requiere que una estructura tenga propósito se necesita que alguien con la autoridad suficiente lo declare; esto implica abrir una nueva conversación que sirva como elemento de coordinación de las coordinaciones que se deben realizar en esa estructura.

Cuando llevamos a cabo una operación de distinción, separamos la unidad distinguida de su medio; el medio y la unidad distinguida están interactuando estructuralmente de tal forma que un cambio en el ambiente afecta de modo estructural a la unidad y viceversa. A esta relación de interacción se le llama *adaptación* y es el resultado del acoplamiento estructural.

Cuando un sistema no tiene la capacidad de responder estructuralmente para adaptarse a las perturbaciones del medio, pierde el acoplamiento con éste y eventualmente desaparece como una unidad de una clase específica por no haber tenido capacidad de adaptación. Desde esta perspectiva, podemos analizar la desaparición de diversos grupos humanos como entidades distinguibles; de la misma manera, una persona que no se acopla a la sociedad en la que vive es excluida por los mecanismos que la sociedad en la que vive ha establecido.

La parte del medio en la cual una unidad se distingue y que es operacionalmente complementaria a la unidad se llama nicho. La estructura de la unidad y la estructura del nicho interactúan, pudiendo ser interpretada esta última como la extensión de la unidad en la frontera de interacción. Este concepto es importante porque diferencia la distinción "ambiente", que puede ser demasiado vaga para fines de análisis de la dinámica de la interacción de un sistema con aquellos oíros que están en interacción directa con aquel.

SISTEMA SOCIAL

En esta sección definiremos lo que es un sistema social, estudiaremos algunas de sus características distintivas y las explicaremos desde el punto de vista de la teoría de la complejidad.

> Un sistema social es una estructura de estructuras y patrones que la conforman como por un sistema de normas, principios y leyes que delimitan las conductas aceptadas de los observadores comunidades de observadores que la integran.

Con base en esta definición y en los planteamientos anteriores, podemos derivar que los sistemas sociales presentan, entre otras, las siguientes características:

- Los distintos observadores y comunidades de observadores tienen diferentes percepciones del estado de cosas. Para unos, ese estado de cosas puede ser deseable y para otros, indeseable. Las acciones de los observadores y de las comunidades de observadores que conforman al sistema modifican en cierto grado la misma estructura y cambian los posibles estados futuros del sistema ante los estímulos futuros. Además,
- Se encuentran en relación con otros sistemas sociales que modifican y a su vez son modificados por el sistema en estudio. Por lo anterior,
- Son difíciles de entender y explicar debido a que no es posible conocer las múltiples estructuras y patrones presentes que se hallan en constante cambio por la acción de los observadores y comunidades de observadores que los conforman. En función de los planteamientos anteriores, podemos señalar que
- No es posible predecir su estado futuro a causa de nuestro conocimiento incompleto de su estructura y de la imposibilidad de saber la reacción del sistema ante estímulos tanto internos como externos que también son impredecibles. Por otra parte,
- los sistemas sociales no tienen propósito; sin embargo, es posible que una persona o grupo de ellas busque asignárselo mediante una conversación que pretenda coordinar la estructura existente. Por lo anterior podemos deducir que los sistemas
- Requieren gran cantidad de recursos para lograr su coordinación, su administración y su cambio.

Antes de analizar el fenómeno que nos ocupa a la luz de los planteamientos anteriores, en las siguientes secciones señalaremos en forma breve los esfuerzos que se realizan para el estudio de la corrupción, las implicaciones que tiene en términos de costo y el enfoque que este texto propone a partir del modelo de estructuras conversacionales.

ESTUDIO DE LA CORRUPCIÓN

Al revisar la literatura existente sobre el fenómeno de la corrupción, nos encontramos con que en general se citan y definen *actos corrupción* como el soborno, peculado, nepotismo, favoritismo, ciertos tipos de fraude, etc. Sin embargo, no existe una definición genérica en la que se basen los diferentes estudios y mediciones que efectúan los diversos organismos acerca de la corrupción.

Para el lector interesado, hemos incluido una lista de recursos en internet que pueden consultarse para tener un panorama global de los esfuerzos que se llevan a cabo para el entendimiento de este fenómeno, tanto desde la academia como desde los diversos organismos internacionales.

Por otra parte, los gobiernos han mostrado preocupación c interés en la solución de

los problemas derivados de la corrupción y han realizado acuerdos multilaterales para establecer las bases de actuación en esta materia. Podemos citar como un ejemplo la Convención Interamericana contra la Corrupción que México ratificó en 1997 (OEA)

No es objetivo de este trabajo hacer un análisis comparativo de las distintas definiciones que se utilizan ya que, como advertimos previamente, en general se habla de actos de corrupción y las definiciones que se emplean son diseñadas para analizar específicamente esos actos.

COSTO DE LA CORRUPCION

Por la propia naturaleza del fenómeno, es imposible calcular el costo asociado a la corrupción en una sociedad; no obstante, la idea de abordarlo aquí es presentar algunos datos que le permitan al lector dimensionar la magnitud e importancia que tiene entender y buscar soluciones para modificar el estado actual de los sistemas sociales que sufren este fenómeno.

Dentro de nuestro país, la Secretaría de la Función Pública (SFP) tiene como misión "Abatir los niveles de corrupción en el país y dar absoluta transparencia a la gestión y el desempeño de las instituciones y los servidores públicos de la Administración Pública Federal". Para darnos cuenta de la importancia que tiene este asunto, basta mencionar que el presupuesto de egresos proyectado para el ejercicio 2005 de esta secretaría alcanza los 1 427 millones de pesos.

Ahora bien, aquí sólo hablamos de la SFP, pero existen contralorías tanto estatales como municipales que destinan recursos para desempeñar funciones similares para su nivel de gobierno específico.

De acuerdo con el estudio de Transparencia Mexicana realizado en 2003, se estima que la "mordida" medida por el índice de Corrupción y Buen Gobierno costó a los hogares mexicanos 10 656 millones de pesos.

Por otra parte, el estudio de algunos investigadores del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey[301]presenta datos a partir de los cuales es posible estimar que el costo de la corrupción en la relación empresa-gobierno en ese año pudo haber sido cercano a los 400 mil millones de pesos.

El estudio de opacidad[302] enfoca el problema desde otra perspectiva y llega a calcular el "costo de la opacidad" como un sobreimpuesto. Para el caso de México, equivale a 15% adicional.

Por último, mencionaremos el estudio que Transparencia Mexicana elaboró en

[301] Zentcno, Rene et al. 2002. "Encuesta de gobernabilidad y desarrollo empresarial". Página web [visitada el 17 de septiembre de2004]. Disponible en http://www.funcionpublica.gob.mx/indices/doctos/inditcetec.pdf.
[302] PriceWaterHouseCoopers- 2001. "The Opacity Index". Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004], Disponible en http://www.pwcglobal.com/fr/pwt_pd(/pwc_l00068_opacity_index.pdf-.

2003. En este estudio se estima que la "mordida" medida por el Índice de Corrupción y Buen Gobierno costó a los hogares mexicanos 10 656 millones de pesos. Se estiman más de 100 millones de actos de corrupción en el uso de servicios públicos.

Con los datos anteriores y con estimaciones de otros organismos internacionales, es posible inferir que el costo total de la corrupción en nuestro país supera el 12% del Producto Interno Bruto, Este costo, es un factor que definitivamente repercute en nuestra competitividad ya que quien lo paga en última instancia es quien consume los productos o hace uso de los servicios prestados ya sea por las empresas o por cl gobierno.

CORRUPCIÓN

Finalmente, hemos llegado al asunto central de este texto en el que haremos un planteamiento de la corrupción desde la perspectiva de la definición que presentamos de un sistema social y del propio modelo de estructuras conversacionales que lo he explicado con detalle en las secciones anteriores.

La primera distinción que debemos establecer es entre ilegalidad y corrupción. Sabemos que un acto es ilegal cuando no cumple con los ordenamientos aceptados en un sistema social. No entraremos en detalles entre la diferencia entre presunción de ilegalidad y la ilegalidad dictaminada por los órganos competentes Sabemos, además, que un acto ilegal no es necesariamente corrupción. Pongamos el caso de un homicidio imprudencial; estamos en presen la de una acción, en este caso no voluntaria, que se tipifica como delito porque es una acción que quebranta la ley. En casos tan cotidianos como el deporte, observamos que los quebrantamientos a las normas y reglas del juego son sancionados por los jueces o árbitros comisionados para la observación del desarrollo del propio juego y de los desempeños dé los participantes.

Por otro lado, dar una "mordida" para agilizar un cierto trámite puede no ser ilegal; sin embargo, algunos observadores pueden tipificarlo como un acto corrupto y otros, simplemente como una forma más eficiente de obtener el beneficio buscado.

Entonces, es primordial distinguir que corrupción e ilegalidad son diferentes aun cuando pueden estar relacionadas.

En la introducción plantemos que la pregunta a responder es ¿Cómo se produce la corrupción? A continuación, procederemos a dar una respuesta.

Partiremos de una conversación con todos sus elementos tal como la describimos en las secciones anteriores.

- Esta conversación se realiza entre dos personas. Para propósitos de identificación llamaremos S al solicitante y P al prestador.
- Para P existe una serie de normas, principios, procedimientos y leyes que delimitan su actuación y su papel. Para el caso de S también existen aun cuando no son determinantes para este análisis.
- Cada participante forma parte de una estructura, sistema o subsistema que

determina, en cierta medida, el ámbito de acción de cada uno.

- Existe un contexto específico en el que se da conversación.
- Cada participante tiene un propósito concreto que lo motiva u obliga a participar en la conversación.
- El participante S percibe ciertos obstáculos en el contexto que dificultan el logro de su propósito.
- Después de algunas interacciones se establece una distinción común sobre los obstáculos que impiden el logro del propósito de S.
- En este momento emerge una nueva conversación que tiene como propósito eliminar los obstáculos percibidos.
- El modo de esta conversación es de manipulación recíproca con cierto grado de extorsión y hostilidad.
- Una de las características de esta conversación es la asimetría de poder entre S y P.
- La función de esta conversación emergente es permitir que la conversación inicial continúe.
- Debido al propósito, el modo y las características de esta conversación emergente, debe efectuarse de manera clandestina.
- El resultado para S es la disolución de los obstáculos inicialmente percibidos y luego ratificados por P; para P, el resultado es una ganancia por haber eliminado los obstáculos inicialmente percibidos por S.
- Esta conversación emergente se cierra y la otra continúa.
- Los participantes perciben con cierta seguridad que no habrá consecuencias derivadas de esta conversación emergente.

Detengámonos un momento a analizar las consecuencias de una conversación de esta naturaleza. Dado que esta dinámica se realiza en un contexto estructural concreto, la acción las personas involucradas modifica, en una cierta medida, las estructuras de las que forman parte. No es posible asumir que no habrá repercusión alguna; ambas partes habrán aprendido una forma de hacer ciertas cosas y necesitarán de recursos, tanto S como P, para llevar a cabo la conversación inicial en un contexto modificado por la realización de esa conversación emergente.

A este tipo de conversaciones emergentes les llamaremos actos corruptos. Dichos actos son conversaciones clandestinas en un modo manipulador y con características de asimetría de poder que tienen como propósito eliminar ciertos obstáculos circunstanciales o estructurales percibidos por una de las partes, S, y que impiden, al menos momentáneamente, su propósito original. Cuando estos actos son recurrentes se convierten en patrones cambiando la estructura que, en consecuencia, es más propensa a operar de una forma en que los actos corruptos se repitan. Estamos en presencia de un fenómeno recursivo que retroalimenta al propio sistema modificándolo para volver más viables los

actos corruptos. El sistema está siendo corrompido.

Los actos corruptos son conversaciones clandestinas en un modo manipulador y con características de asimetría de poder que tienen como propósito eliminar ciertos obstáculos circunstanciales o estructurales percibidos por una de las partes, el solicitante, y que impiden, al menos momentáneamente, su propósito original.

Desde esta perspectiva, la corrupción la definiremos de la siguiente manera:

> La corrupción es un estado de un sistema social en el que recurrentemente emergen actos corruptos para los que no operan mecanismos de consecuencias. Esta emergencia recurrente se presenta por la propia dinámica de operación de las estructuras y los patrones conversacionales que constituyen dicho sistema y la modifica constantemente.

A partir de esta definición podemos afirmar que la "lucha" o "combate" contra la corrupción en la forma tradicional es un esfuerzo destinado al fracaso; de la misma manera, la búsqueda de personas que llevan a cabo actos corruptos y su remoción de los sistemas es una estrategia que no modifica la estructura y, por tanto, no elimina del sistema la propiedad de la emergencia de los actos que hemos mencionado.

Nos encontramos frente a un fenómeno estructural que para su modificación requiere un enfoque diferente; desde la perspectiva que aquí presentamos, se demanda un cambio en la propia estructura del sistema acción que necesita del diseño de nuevas conversaciones y de modificaciones al marco legal del propio sistema.

El problema al que nos enfrentamos es de enormes proporciones porque entraña un cambio en el sistema como un todo; además, por el tipo de sistema en estudio, se puede estimar que el cambio buscado no puede lograrse en el corto plazo dado que implica cambios de conducta que sólo pueden obtenerse con el cambio generacional.

Consideremos dos de las grandes estrategias que se han seguido en nuestro país para afrontar el problema de la corrupción: la creación de las contralorías y, por otra parte, la promulgación de las leyes de transparencia.

En el primer ca.so, aun cuando no se ha efectuado un estudio completo de las repercusiones que han tenido las contralorías, existe la percepción generalizada de que su principal efecto ha sido la burocratización de las decisiones al actuar los funcionarios públicos con extremo cuidado para no violar las normas que pudieran llevarlos a sufrir sanciones. Ésta pudiera ser una línea de investigación importante que nos pueda conducir a una evaluación de dicho impacto.

Por otro lado, las leyes de transparencia tienen como finalidad brindar la opción a los ciudadanos de acceder a información que anteriormente les era inaccesible; esta estrategia incide en forma directa en uno de los elementos clave de este fenómeno: la clandestinidad. Dado que estamos en el proceso inicial de la operación de las citadas leyes,

es necesario observar sus efectos en el fenómeno en estudio.

Por último, en lo relativo a la medición, el área de oportunidad para cuantificar y cualificar este fenómeno es muy amplia ya que a la fecha los índices que se tienen son limitados y no han sido lo suficientemente valorados como para motivar el destino de recursos al estudio formal de este fenómeno.

CONCLUSIONES

En este texto hemos presentado el modelo de estructuras conversacionales como un marco conceptual para definir tanto lo que entendemos por sistema social como para interpretar la definición del fenómeno de la corrupción.

La motivación principal radica en el planteamiento de que la corrupción no es una entidad tangible; más bien, es un estado de sistema social en el que emergen conversaciones producto de las propias estructuras conversacionales operantes. Estas conversaciones poseen ciertas estructuras, siguen determinados patrones y aparecen de manera recurrente modificando la propia estructura y haciendo más probable la aparición de conversaciones de la misma naturaleza que refuerzan el patrón y la propia estructura.

Desde este punto de vista, las estrategias tradicionales para el llamado "combate" a la corrupción no tienen posibilidades reales de modificar el estado del sistema para llevarlo a un estado futuro deseado. La identificación de las conversaciones que llevan a la realización de actos corruptos es similar a la identificación de los síntomas de una enfermedad. Actuar sobre los síntomas no resuelve el problema que los ocasiona; es más, pueden agravarlo.

Las áreas de investigación están abiertas y se requiere tanto de grupos de investigación multidisciplinarios como de recursos destinados a estos proyectos. Si medimos el posible retomo a la inversión, entendido como la disminución de costos sociales, podemos valorar la trascendencia de conocer más acerca de este fenómeno para actuar de una forma más eficiente.

RECURSOS EN INTERNET

En esta sección presentamos una serie de recursos disponibles en internet con el objeto de que el lector interesado en conocer más detalles sobre el fenómeno de la corrupción pueda explorar los trabajos que llevan a cabo diversas instituciones y personas.

"Annotated Bibliography of the Anti-Corruption Knowledge Center of the World Bank". Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004]. Disponible en http://wbln0018.worldbank.org/Network/PREM/PREMDocLib.nsf/58292AB4.512.57BB9852566B4006EA0C8/3CFDF5E63560E5DD852567I3000456BI/$FILE/annotate.htm.

"Función Pública @ internet''. Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004] Disponible en http://www.funcionpublica.gob.mx/indcxl.html.

"OECD" Página web, [vistada el 17 de septiembre de 2004]. Disponible en http://www.oecd.org/department/0,2688,en 2649_33941_1_1_1_1_1,00. html

OEA. "Convención Interamericana Contra la Corrupción". Página web [visitada el 17 de septiembre de 20041. Disponible en http://www.oas.org/main/main.asp?sLang=5&sLink=http;//WWW, oas.org/juridico/spanish/Lucha.html.

“Prof. K Henderson, American University", Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004], Disponible en disponible en http://www.oas.org/juridico/engUsh/prof_k_henderson.htm.

“Readings". Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004]. Disponible en http;//wwwl.worldbank.org/publicsector/anticorrupt/readings.htlm#topic2.

"SSRN Author Page for Daniel Kaufmann". Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004], Disponible en http://papers.ssrn.com/sol3/cf_dev/AbsByAuth.cfm?per_id=163813.

"TraCCC - The Transnational Crime and Corruplion Center". Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004]. Disponible en bttp://www.american.edu/traccc/about.htm.

'Transparencia Mexicana". Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004]. Disponible en http://www.transparenciamexicana.org.rnx/

"Transparency International". Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004]. Disponible en http://www.transparency.org/.

"Yale Law School I Faculty I Susan Rose-Ackerman".
Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004]. Disponible en http://www.law.yale.edu./outside/litml/faculty/sroseack/profile.htm.

Jonhston, Michcl. "Recent Papers". Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004]. Disponible en http://people.colgate, edu/mjohnston/MJ%20papers.hlm.

PriceWaterHouseCoopers. 2001. 'The Opacity Index". Página web [visitada el 17 de septiembre de 2004]. Disponible en http://www.pwcglobal.com/fr/pwc_pdf/pwc_100068_opacity_index.pdf.

Zenteno, Rene et al. 2002. "Encuesta de gobeniabilidad y desarrollo empresarial". Página

web [visitada el 17 de septiembre de 2004]. Disponible en http://funcionpublica.gob.mx/indices/doctos/indicetec,pdf

BIBLIOGRAFÍA

Austin J. L.Hoipío Jo thmgs ipith loorJs. Oxford, Oxford Línivereity Press, 1962.

Cossette, P. 'The study of language in organizations: A symbolic inieractionist stance", en Human Relíjtions, núm. 51, Ix^ndres, SAGE Publications, 1998, pp. 1355-1377.

Cherniss, (1 yD. (fieman,Briii^ÍHí^emotiouíilintslljgenci' lo thc uwkplace, Nueva Jersey, Consortium for Research on Emotional Intelligence in Organizations, 1999.
Echeverría, R. Ontología íJcl lenguaje, Santiago de Chile, Dolmen, 1995,

Flores, E {Inventando la empresa del siglo XXI, Santiago de Chile, Hachette, 1989.

Gaglardi, P. ("The creación and change of organizational cultures: a conceptual framework", en H.L. Tosí Jr., (ed.). Organizational behaviorand management: A contingeney approach, Boston, MA: PWS-KENT Publishíng Company, 1990, pp, 287-303.

Coleman, D. Emotional intelligence, Nueva York, Bantam Books, 1996.

_____. Working unth emotional intelligence, Nueva York, Bantam Books, 1998.

Hill, R.C. y M. Levenhagen, "Metaphors and mental models: sensemaking and sensegiving in innovative and entrepreneural activitics", en Journal of Manageinent, núm. 21, Nueva York, 1995, vol. 21, núm. 6, pp. 1057-107^.

Kenny, V. "Toward an ecology of conversations - live specch & dead speech in 'psychothcrapy'", preliminares de un libro publicado para Cregory Bateson, 1999. hítp./www.oikos.org/bvedead. htm. (1Ü-Ü4-99).

Maturana, H. Ontologyo/obscrving.-thebiologicalfoundations of self consciousness and tbe physical domain o/existence. Conjerence Workbook,'TQxt5 in Cybernetics, American Society for Cybernetics Conference, Felton, California, 1978, pp. 18 - 23.

hltp://www.inteco.cl/biology/ontology/index.htm. (10'09-99). [Página visitada el 3 de abril de 2006]

_____, *Emociones y lenguaje en educación*, Santiago de Chile, Dolmen Ediciones, 1997a.

_____, *La objetividad: un argumento para obligar*, Santiago de Chile, Dolmen Ediciones, 1997b.

_____; by S. Bloch. *Biología del emocionar y Alba Emoting,* Santiago de Chile, Dolmen Ediciones, 1996.

_____, y F. Varela. *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate pensamiento, 1996.

Schein, E. H. *Organizational culture and leadership*, California, Jossey-Bass, 1992.
Searle, J. R. *Speech acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge,Cambridge EIniversity Press, 1969.

—*Expression and meaning: studies in tbe theory of speech acts,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Tosí Jr., H.L. *Organizational behavior and managment: a contingency* approach.Boston, 1990.

Whitaker, R. "Overview of autopoietic theory: background for Maturana and Varela´s Work", en Randall Whitaker´s Autopoiesis, 1995. http://www.acm.org/sigois/anto/ATReview.html. [Página visitada el 3 de abril de 2006].

_____. Tutorial: autopoiesis and enaction. The Observer Way. Institution for Information (UMEA University), 1996. http;//informatík.umuse/-rwhiVTutorial.html, (10-24-99). [Página visitada el 3 de abril de 2006].

_____, Encyclopaedia Auiopoietica. Án annoted lexical compendium on autopoiesis and and enaction, Randall.

CAPÍTULO 12 EL CONOCIMIENTO QUE VIENE: LA BIOÉTICA

Alberto Constante

Las personas empiezan a preguntarse Sí todo lo que se puede hacer se debe hacer.
Alberto Constante

Nunca como hoy los avances de las ciencias biomédicas abarcan, penetran e irrumpen en todas y cada una de las actividades de los seres humanos (su vida y su muerte; la manera de participar del mundo, de percibirlo, de sentirlo y confrontarlo; la forma en la que actuamos y padecemos; el entorno y las cosas que nos rodean; nuestros deseos y nuestro destino, nuestro presente y, sobre todo, nuestro futuro). Unidas al progreso de la ciencia y la tecnología en todas las áreas, la práctica de las ciencias biomédicas está planteando retos de valoración ética en donde nuestros recursos morales parecen quedar a la zaga de las posibilidades que estas ciencias abren al ser humano.

No es sencillo tomar una postura ante las alternativas morales que nos presentan estos avances ni tampoco legislar para proteger los derechos de los individuos y la sociedad frente los posibles excesos derivados directamente vacilación, y perplejidad inusitada; la historia es innovación, creo que nadie lo podría refutar, pero no hay más historia cuando existe una carrera loca, desbocada, de novedades. La historia no tiene más ni menos; sí acaso, menguaría si las novedades hicieran perder el sentido del arraigo. Es cierto que el pasado no es lo que ha de repetirse; pero tampoco es lo que ha de desecharse. Conservar el pasado implica conservar no tanto lo hecho, sino la ilación de los hechos; la continuidad es lo que da la orientación. Así, las innovaciones actuales han dado como resultado, sobre todo a aquellos que las han producido, una situación de vacilación frente a estados concretos que se expresan casi siempre como dilemas morales.

Resulta relativamente sencillo refugiarse en los criterios establecidos para evitar el enfrentamiento de unas circunstancias que han cambiado, en definitiva. Se trata de verdaderas encrucijadas en las cuales predomina la sensación de que las implicaciones que están en juego afectan a lo más íntimo de la vida. Asuntos como la clonación, la eutanasia, la genética, la anticoncepción o el llamado "genoma humano", entre otros avances tecnocientíficos, tienen un lugar y afectan, direccionan, sitúan los ámbitos del saber, tanto científicos como humanísticos, en prácticas de poder claramente definidas. No sólo consiste en adoptar una posición moral frente a los dilemas que abren los avances científicos, sobre todo en el área de la salud, sino de quién decide, quién elige, quién posee esa misma tecnociencia. En este caso, estamos hablando de cuestiones de poder.

Por otro lado, asuntos como la llamada terapia génica plantean una novedad extremadamente radical para el humanista en tanto lo enfrentan con la posibilidad de

intervenir sobre la estructura "inteligente" de los procesos biológicos.[303] Por eso, será difícil que cualquier reflexión sería acerca de este tema aporte soluciones; más bien, despertará inquietudes y puede abrir caminos de esperanza.

Sin embargo, con poco que se reflexione sobre los problemas que plantean o las inquietudes que suscitan, comprenderemos que su entendimiento es una tarea difícil: primero, ¿cuál es el secreto de la técnica? A lo que podríamos responder que es esa especie de *feed back* que tiene con la ciencia, lo cual hace que ellas sobrevivan o mueran juntas. A su vez, esto plantea otros problemas como; ¿cuáles son los límites de la tecnología? ¿Es legítimo establecer sus límites? ¿Es válido instaurar leyes que estructuren moratorias de investigación con el propósito de no llevar más adelante esos proyectos hasta no poder esclarecer si en su desarrollo afectan o no al ser humano, al ser vivo en general? Más aún, en el tema que nos ocupa, ¿tiene responsabilidad alguna el investigador sobre sus propias investigaciones? ¿Puede volverse el culpable de ellas? ¿Puede evitar la culpa?

En otro orden de ideas, podemos seguir preguntando: ¿Cuál es el punto de inflexión entre una práctica médica y el respeto a la dignidad de la persona? ¿Hasta dónde es válido determinar criterios que permitan a una persona tomar decisiones acerca de su cuerpo sin que medie el más mínimo conocimiento de las alternativas posibles?

Todos sabemos que las ciencias modernas surgieron de la decisión de arrancar la verdad la naturaleza actuando de manera directa, en ella. Por medio de la intervención en el objeto del conocimiento se pretendió extraer su secreto, dominarlo, calcularlo, mensurarlo. A esta intervención se le llamó "experimento". La observación, como bien sabemos, entraña manipulación y ésta la acción, por ejemplo, en la biología molecular. Las investigaciones biomédicas son un campo especialmente fértil para el tipo de problemas que atañen a la libertad de investigación y esto ha provocado un inquietante clima en donde empiezan a surgir valores de nuevo cuño que si bien intentan responder, dar cuenta, hablar, enfrentar y confrontar los retos morales que nos imponen esos mismos avances tecnológicos que día a día nos asombran, ellos tienen que ser cuestionados, analizados, pues pareciera que lo que nos ofrecen es la obsolescencia de los viejos valores. Hoy nos vemos ya en el umbral del mañana y existen razones por las cuales podemos estar más seguros que nunca de ello.

Los objetivos de la razón práctica parecen coincidir con los de la vocación técnica de nuestro entendimiento, incluso con esa actitud ilustrada que nos lleva a querer descubrir los resortes más íntimos de nuestro ser, esa famosa *physis* de la que nos hablaban los presocráticos: a fin de cuentas, construimos casas, aramos los campos dictamos y aceptamos leyes, veneramos el coraje o la generosidad por motivos esencialmente idénticos. La diferencia estriba en que la disposición técnica se refiere ante todo a nuestro

[303] Véase Keenan, James E "What is Morally New in Genetic Manipuiation?", en Human Gene Therapy , National Reference Center fot Biocthics Literature, Georgetown University, Washington, DC Verano; 1(3). 1990, p 292.

asentamiento en el mundo de los objetos, a la supervivencia en cuanto tal, mientras que la razón práctica se ocupa de lo que hacemos los unos con los otros, para los otros o contra los otros, es decir, de la supervivencia en cuanto propiamente humana.

¿De qué estamos hablando cuando nos referimos a la investigación recombinatoria del ADN? ¿Qué es lo que tenemos aquí? El objetivo es eminentemente práctico. Se propone el acceso a la mecánica más íntima de la vida humana que propicie síntesis de nuevos organismos,' de igual manera, se busca qué gen de una especie debe ser seleccionado para implantarlo en la maquinaria genética de otra y así poder inventar una "fábrica" de hormonas, o una bacteria suministradora de nitrógeno, entre otras tantas propuestas más. Para saber de lo que son capaces estos seres se debe crearlos y demostrar su posibilidad a través de hechos consumados porque no existe ningún simulador capaz de mostrar un modelo computarizado y evitar así experimentar

¿Es moral "mejorar" la naturaleza humana? ¿Tiene sentido la vida humana tal y como ha sido dada por la evolución? ¿Tenemos derecho a cambiar la génesis del ser humano?

con seres vivos; no, en el horizonte exclusivamente tenemos a los seres reales, independientemente del status ontológico que les demos. Como quiera que sea, sólo podemos afirmar que estas entidades son, están vivas. Por ello, podemos decir que no sólo se insufla una nueva entidad en el frágil equilibrio del mundo de la vida, sino que, además, puede ser liberada, es decir, puede cobrar verdaderamente sentido o, para usar un término de viejo cuño: existencia.

Esta trama inunda asuntos de conciencia. Desde el siglo XIX el tema de la vivisección ha sido crucial para el avance de la ciencia, pero esta cuestión se liga en la actualidad con el problema de la ética, pues los experimentos en personas tienden a agravar el problema ya que afectan aspectos últimos de la llamada "sacralidad" de la persona. Entonces, es válido preguntarse: ¿Es moral "mejorar" la naturaleza humana? ¿Tiene sentido la vida humana tal y como ha sido dada por la evolución? ¿Tenemos derecho a cambiar la génesis del ser humano?

En el campo biológico no hay sustitución entre el modelo y la persona, se tiene que trabajar con el original mismo, con el ser vivo, y al hacerlo podemos afectarlo quizá en forma irremediable. Ninguna copia puede ocupar su lugar. Un experimento que exponga a los sujetos de investigación a ciertos riesgos e inconvenientes sin razón o justificación alguna, se convierte en un experimento inaceptable. Es necesario integrar el enfoque filosófico y el científico, poniendo en práctica los valores éticos en beneficio del sujeto de investigación, sea este la especie humana, los animales, la vegetación o el ambiente. Todo esto dentro de un profundo respeto a la dignidad de todos los organismos vivos y de la naturaleza. Se trata de auténticos dilemas en los cuales predomina la sensación de que las implicaciones que están en juego afectan lo más íntimo de la vida.

Las situaciones concretas de perplejidad a las que se ha llegado en virtud de un desarrollo tecnocientífico, en apariencia ingobernable, exigen la búsqueda de soluciones moralmente admisibles y se aspira a que más tarde estas soluciones se transformen en criterios de acción para situaciones semejantes. Posteriormente, estos criterios podrían alcanzar su validez definitiva cuando den origen a una legislación capaz de ofrecer un marco jurídico dentro del cual las controversias queden bien delimitadas.

Las respuestas a ésos y otros asuntos es lo que intenta buscar la bioética, y es que muchos ignoran que detrás de este término se esconde todo un campo de investigación y estudio.

BREVE HISTORIA

1

Cuando habíamos rebasado la magia que creó el fin del milenio, el fin de siglo y el fin de una década, el 6 de septiembre de 2001, falleció Van Rensselaer Potter II, considerado por todos como el padre de la bioética. Fue él quien propuso por primera vez en la historia el término bioética aplicado a una nueva "ciencia de la supervivencia"[304] que habría de ser el "puente hacia el futuro" de la humanidad.[305] Van Rensselaer justificaba su esfuerzo en el prefacio de la obra diciendo:

> Hay dos culturas —ciencias y humanidades— que parecen incapaces de hablarse una a la otra y si ésta es parte de la razón de que el futuro de la humanidad sea incierto, entonces posiblemente podríamos construir un "puente hacia el futuro" construyendo la disciplina de la bioética como un puente entre las dos Los valores éticos no pueden ser separados de los hechos biológicos.[306]

Van Rensselaer aspiraba, con toda razón, a crear un puente entre dos culturas; la de las ciencias y la de las humanidades con una visión centrada en la supervivencia humana y cuidado del medio ambiente, dando un sentido ambiental y evolucionista que combina los conocimientos biológicos con los valores humanos. Más adelante apuntaba con énfasis:

La humanidad necesita urgentemente de una nueva sabiduría que le proporciones el “conocimiento de cómo usar el conocimiento" ; supervivencia del hombre y la mejora de dad de vida.

Para esta nueva ciencia, construida sobre la propia biología y que contiene además la mayoría de los elementos esenciales de las ciencias sociales y humanísticas, incluyendo la filosofía. Van Rensselaer propuso el nombre de bioética con el propósito de destacar los

[304] Potter, Van Rensselaer. Bioethics, the scienci of survival. Perspectives in Biology and Mecicine, 14, Englcwoud Clifis, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1970, pp. 127-1.53.
[305] Potter, Van Rensselaer. Bioethics: Bridge io the future, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1971,
[306] *Ibid*., p. 25

dos elementos más importantes: el conocimiento biológico (*bios*) y los valores Humanos (*éthos*).

Para Van Rensselaer el significado e importancia de la palabra "bioética" representaba la afirmación de: a) que la supervivencia de un futuro a largo plazo se reducía a un asunto de bio-ética, no de una ética tradicional; b) que para ese futuro a largo plazo había que inventar y desarrollar una política bioética; es decir, una práctica, ya que la ética tradicional se refería sólo a la interacción entre personas, mientras que la bioética implicaba la interacción entre personas y sistemas biológicos. Por eso, en el prefacio de su obra, Van Rensselaer decía:

> Necesitamos una ética de la tierra, una ética de la vida salvaje, una ética de población, una ética, de consumo, una ética urbana, una ética internacional, una ética geriátrica, etcétera. Todos estos problemas requieren acciones fundadas en valores y en hechos biológicos. Todos ellos incluyen la bioética y la supervivencia del ecosistema[307]

Ése y no fue otro, dentro de la concepción de Van Rensseaer el concepto de la bioética global.[308]

Por eso se quejaba Potter de que "la bioética hubiera sido acaparada durante la siguiente década por los comités bioéticos' médicos que trabajaban en Centros de Bioética en el área clínica, tratando problemas de vida y muerte que son todavía controvertidos". Así, la bioética quedaba restringida a una bioética médica o clínica. No obstante, también podría argumentarse legítimamente desde el punto de vista opuesto que Potter polarizó su idea de la bioética hacia una bioética medioambiental o ecológica.

Podemos estar de acuerdo con Van Rensselaer en que la bioética intenta relacionar nuestra naturaleza biológica y el conocimiento realista del mundo biológico con la formulación de políticas encaminadas a promover el bien social. En ese sentido, la bioética puede referirse en forma directa al hombre mismo —ya sea a nivel individual, de población

---

[307] *Ibid.,* p. XIX

[308] En rigor, la bioética tiene como antecedente en la historia occidental el "Juramento Hipocrático" observándose en éste dos partes:

- Una que hace referencia a las obligaciones del médico hacia sus maestros y familiares.
- Otra que trata de las relaciones con el enfermo.

Las dos condensan las obligaciones éticas básicas que el médico debe observar en el ejercicio de su profesión. Pero éste no es el único documento existente, hay otras culturas que, aunque no tan precozmente, poseen documentos similares y con importantes puntos de coincidencia, como, por ejemplo

1.-El juramento de iniciación (India). Caraka Samhita en el siglo 1 a.C.

2- El Juramento de Aspa (judío). lll-lV d.C.

3.-El Consejo de un médico (árabe), X d. C,

4.-Los cinco mandamientos y las diez exigencias (China), Chen Shih-Kung médico chino del XVll.

Todos ellos muestran cinco aspectos coincidentes: a) No hacer daño al enfermo; b) Mantener la dignidad de la vida humana; c) Que el médico alivie el sufrimiento; d) Que la relació médico/enfermo se mantenga siempre sobre la base del secreto profesional y, e) No sacar provecho de ninguna clase del enfermo,

o de especie— o indirectamente cuando el problema bioético afecta a su entorno ecológico, tanto si se refiere a los seres vivos (microorganismos, plantas o animales) como a la naturaleza inanimada, aunque esto último parezca un contrasentido. La bioética consiste, por tanto, en el diálogo interdisciplinario entre vida (bios) y valores morales (ethos); es decir, pretenden hacer juicios de valor sobre los hechos biológicos, en el sentido más amplio del término. En los algo más de 30 años transcurridos, la bioética creció de forma espectacular e incluso hasta el nivel de que un filósofo tan eminente como Stephen Toulmin señaló que "la bioética ha salvado a la ética filosófica",[309] y que "la bioética será la ética del siglo XXl" o que, incluso, ya en la emoción del descubrimiento y de las expectativas el mismo Van Rensselaer declaró que "el tercer milenio será la era de la bioética global o la era de la anarquía"[310].

Sin adherirnos a tales declaraciones podemos señalar que la bioética es una disciplina que ha sentado sus reales ahí donde se da cualquier manifestación de la vida, y no sólo de la humana. Para nosotros, es evidente que se ha roto el antropocentrismo de los sistemas éticos,- que si bien siempre era el bien humano el que había que promover, sus intereses y derechos los que había que respetar, la injusticia lo que había que reparar, sus padecimientos los que había que aliviar, que, en última instancia el objeto del deber era el ser humano, hoy son todos los seres vivos,- el mandato es no dejar a nuestros descendientes una herencia desolada porque una naturaleza empobrecida significa una vida empobrecida.

El objetivo de la bioética, tal como la fundaron en el Instituto Kennedy de Bioética en la Universidad de Georgetown en Washington D. C., entre otros el obstetra holandés André Hellegers (del Instituto para el Estudio de Reproducción Humana y Biotécnica de esa misma universidad), y el Hasting Center, era animar el debate entre la medicina, la filosofía y la ética. Este debate se basó en el surgimiento de una serie de paradojas que provocó cl avance de la medicina V de la tecnología aplicada a la misma. Para muchos autores, el nacimiento de la bioética ocurrió en 1962, con Albert R. Jonsen[311] cuando en Seattle se decidió fundar un comité de legos (no médicos) para abrir un debate acerca de los criterios de selección de los potenciales receptores trente a un nuevo recurso para beneficiarse de la entonces reciente máquina de hemodiálisis.

Como quiera que sea, podemos señalar que durante el último cuarto del siglo XX la

[309] Toulmin, S, How medecine saved the life of ethics. Perspective in biology and medecine, 25, Vanderbilt University Medical Center, Nashville, Tennessee, 1982, pp. 736-750

[310] Potter, V. R, Opeiting lecure, *op. cit*, p. 15-18.

[311] El doctor Albert Jonsen es en la actualidad jefe dcl Departamento de Historia y Ética de la Medicina en la facultad de medicina de la Universidad de Washington, e imparte la cátedra de Ética en la Medicina en dicha facultad. Procede de la facultad de medicina de la universidad de California, en San Francisco, donde fue jefe del Departamento de Ética en la Medicina desde 1972. Antes de esa fecha había sido rector de la Universidad de San Francisco, donde además desempeñó su labor docente en los departamentos de Filosofía y teología En 1967 se doctoró por el Departamento de Estudios de Religión de la Universidad de Yale; y su formación anterior la había realizado en las universidades Gonzaga University, en Spokane, y Santa Clara University, en California.

bioética se constituyó como una práctica cada vez más generalizada, incluso como una disciplina académica, La bioética examina asuntos que afectan a la medicina, al derecho, a la ecología, la biología y la política; por ello, podemos afirmar que ella no se agota en alguna ética individual: es biomoral, es decir, estudia las relaciones entre los hombres, de éstos con los animales y de los hombres con la naturaleza en general. En rigor, diríamos que no hay estrictamente hablando una bioética. Más que de bioética se trata de bioéticas, porque los diferentes credos religiosos, sistemas políticos, filosóficos e ideológicos determinan códigos éticos y morales que, en ocasiones, son incompatibles entre sí. No obstante, se invoca su nombre y su autoridad para formar nuestros juicios acerca de cuestiones urgentes que la vida nos plantea.

II

Por otro lado, podemos situar el origen de la bioética no por el nacimiento del nombre, sino por el de su práctica debido a que ciertas nociones nos llevan a pensar que su gestación está más allá de los años setenta del siglo XX y la podemos ubicar hacia finales del siglo XIX, fundamentalmente con la llamada teoría eugenésica de Francis Galton,[312] propiciada por los descubrimientos científicos de la época.[313] La tesis principal de Galton, se centra en que, para él, la especie humana se encuentra estructurada en distintas estirpes (honorables, trabajadores y miserables) cuyas características se heredan, y por tanto, la sociedad, profundamente degradada por la industrialización y las enfermedades (sífilis, tuberculosis;, podría mejorarse favoreciendo el matrimonio y la procreación de los mejores de cada estirpe. Tras la muerte de Galton sus ideas se difundieron con asombrosa rapidez. Durante los siguientes años, como si verdaderamente se pensara en un mejoramiento de la "raza humana" empezarían a promulgarse, tanto en Europa como en los Estados Unidos leyes que establecían prácticas eugenésicas, eutanásicas y esterilizadoras de un modo inopinado y que llegaría a expresarse en su forma más inhumana en 1939 con el programa

[312] Cfr. en la dirección http: //www.aprendercninternet.com/psicologia/biografias/galcon.htm, 4 de junio de 2004. donde se tiene una breve biografía de este eminente científico que postuló por primera vez en la historia la idea de mejorar la composición física y mental de la especie humana y fue el fundador de un movimiento llamado “Eugenesia".

[313] Eugenesia proviene del griego Fu y genos, que quiere decir de "buena estirpe”, de "buen nacimiento'', o el bien nacido”. Advirtamos que el sentido de la herencia ya forma parte del basamento intelectual de los seres humanos, ésta es una elaboración del mantenimiento de la estirpe, de la sangre del genos, incluso desde la Grecia antigua. Platón, por ejemplo, va hablaba de herencia y mucho más adelante, durante el siglo XVIII, época en la que nace el llamado proyecto de la modernidad se hicieron estudios empíricos con plantas como el tabaco, e incluso estudiando personas, para confirmar si efectivamente había una contribución de ambos sexos a la descendencia. En el siglo XIX los frenólogos sr preocuparon ampliamente de la herencia humana. Francis Galton, padre de la teoría eugenésica y primo de Charles Darwin, intentó primero demostrar la teoría de la “pan génesis". Lo que sí hizo, y por eso se le conoce, es elaborar la teoría eugenésica. Galton define por primera vez “eugenésia” en 1883, pero sus bases se asientan en trabajos anteriores Inqumes mio human faculty, de 1907. es su obra cumbre, Wilfred. este es el nombre Word Origins, explranium and History, Nueva York. Wings Books Random House Valué Publishing. 1998

Aktion T4[314] puesto en marcha por Hitler para la "mejora" de la raza. La creación de los campos de exterminio, eufemísticamente llamados "centros de eutanasia", sirvió para efectuar todo tipo de experimentaciones sin control con las personas allí recluidas.

La Segunda Guerra Mundial puso de manifiesto hasta dónde podía llegar el mal uso del conocimiento, el mal empleo de las ciencias como la física (Hiroshima) o la medicina (Auschwitz).[315]

La Segunda Guerra Mundial puso de manifiesto hasta dónde podía llegar el mal uso del conocimiento, el mal empleo de las ciencias corno la física (Hiroshima) o la medicina (Auschwitz).

Ésta era una sabiduría lejana: ya los pitagóricos del siglo V a.C. señalaban que el conocimiento en sí mismo no era ni bueno, ni malo, lo que podía ser malo o bueno era su utilización, por ello dividían a los cofrades en *acúsmatas y mathématas*, es decir, los que aprendían a escuchar y los que luego de haber aprendido podían enseñar. Esta era una enseñanza eminentemente moral.

En 1948 se redactó el primer protocolo de la historia para la investigación con seres humanos: el llamado "Código de Nüremberg", nombrado así por fundamentarse en la conclusión de los procesos judiciales seguidos contra 23 médicos nazis de los que 16 fueron declarados culpables y siete condenados a la pena máxima. Por primera ocasión se hablaba del consentimiento voluntario. Aunque el Código de Nüremberg (1948)[316] había tratado el tema de la experimentación con humanos, no fue sino hasta los años sesenta en los que la investigación biomédica sobre sujetos humanos comenzó a plantear problemas que había que analizar de manera adecuada.

Estos hechos fueron el detonante de una reflexión ética acerca del fenómeno del empleo de la ciencia y las consecuencias que ella tenía para la humanidad. Es evidente que estas reflexiones no tuvieron sus efectos de inmediato, pero es obvio que lo acontecido en

[314] Cfr. http://www.euthanasie.net/ 4 de junio de 2004, en donde se señala como inicio de página qué es lo que envolvía al Aktion T4: "Als Aktion T4" bezeichueten die Nazi ibr Euthanasie- Programm...". En octubre de 1939, en medio de las turbulencias del inicio de la Segunda Guerra Mundial, Hitler ordenó las "matanzas de misericordia'' de los enfermos y minusválidos. Con el código secreto de Aktion T4, el programa de eutanasia destinado a eliminar "vida indigna de vivir" se concentró en los recién nacidos y niños muy jóvenes. Los médicos y comadronas fueron obligados a registrar a los niños, hasta los tres años de edad, que presentaran síntomas de retardo mental, deformaciones físicas, u otros síntomas incluidos en un cuestionario del Ministerio de Salud del Tercer Reich. Sólo hasta el 3 de agosto de 1941, el obispo católico de Münster, Clemens von Galen, se atrevió a pronunciar un sermón llamando al programa de eutanasia nazi "asesinato puro". El resultado del sermón fue que Hitler suspendió la Aktion T4 el 23 de agosto. Hasta entonces el programa había causado casi cien mil muertos.

[315] Jonas, Hans. Técnica, medicina y ética, la práctica del principio de responsabilidad, Barcelona, Paidós, 1996, p. 55, Robert Oppenheimer dijo después de Hiroshima, "el científico natural ha trabado conocimiento con el pecado".

[316] Esta normativa contiene los principios fundamentales de la investigación médica en sujetos humanos que se hallará en la Base de todas las demás normativas que se han elaborado desde entonces.

los campos de exterminio nazi; así como el desencadenamiento de la carrera nuclear que tuvo su origen con las bombas nucleares arrojadas sobre poblaciones indefensas en Hiroshima y Nagasaki fueron un claro ejemplo de lo que debía de ser pensado con urgencia. El futuro estaba de pronto en el presente del ser humano y éste se encontró desnudo y sin protección frente al desarrollo tecnocíentífico, los desmanes ocasionados en función de la llamada "libertad de investigación" no llegaron a su fin. La pregunta se erigía en forma hierática: ¿podría detenerse? Por ejemplo, hasta 1972 no se conocieron investigaciones de naturaleza ética más que dudosa, como los estudios del "caso Tuskegee", en Alabama, un estudio secreto, en el que casi 400[317] individuos de raza negra habían dejado de ser atendidos contra la sífilis, con objeto de estudiar la evolución natural de la enfermedad (recientemente se descubrió que en los Estados Unidos se estuvo experimentando drogas contra el sida en niños negros o de raza latina); o los ensayos, durante un periodo de 20 años (de 1950 a 1970), de un centro escolar de Willowbrook en los que se inoculaba virus de la hepatitis a niños con retardo mental.[318]

En la década de los sesenta surge los "niños de la talidomida", que nacieron con graves malformaciones después de que sus madres consumieran este medicamento que les prometía quitar los malestares que generaba la gestación. Parecido fue el desastre de Minamata (1956), en donde las malformaciones que aparecían en los niños nacidos en esta región de Japón se debían al vertido incontrolado de mercurio al mar, que pasaba a las mujeres cuya alimentación era básicamente pescado. También por esas fechas se publicaron

[317] Exactamente 399 afectados entre 1936-1970.

[318] Cfr. Grodin M. A., y L. H. Glantz. Children as research subjects science, ethics & law Nueva York, Oxford University, 1994, p, 23. La historia de la investigación con seres humanos está atesada de ejemplos escabrosos, tremendos, indignantes en donde lo que siempre se ha esgrimido es (a libertad, sobre todo lo que pretende ser la máxima de las libertades que es la "libertad de investigación" y con ello se han llevado a cabo actos violatorios de los derechos individuales. Los apuntados a continuación sólo son una muestra: en la década del sesenta a judíos de Jewish Chronic Disease Hospital se les inocularon células cancerosas. En las cárceles de Oregon y Washington se contrató en 1963 a 131 presos para someterlos —por 200 dólares a cada uno— a una radiación de 600 roentgen en los genitales 'la máxima radiación anual permitida es de 6). En San Antonio (Texas) se investigó con anticonceptivos en mujeres mexicanas (1971); mujeres con múltiples embarazos previos, eran distribuidas al azar y mientras a algunas se les administraba anticonceptivos orales, a otras se les daba un placebo. Evidentemente, de las 76, 11 quedaron embarazadas, 10 de ellas eran las que habían recibido el placebo. Tampoco Japón se quedó atrás en esta forma de proceder. En Manchuria, durante la Segunda Guerra Mundial, se experimentó bárbaramente con prisioneros chinos. Entre 1930 y 1945 la Unidad 731 estaba localizada cerca de Harkin. Al menos 3 000 personas se mataron. Algunos murieron como consecuencia de las investigaciones. Otros, fueron ejecutados cuando quedaron tan débiles que no podían continuar. En la Unidad 731 y en otros tantos sitios se hicieron pruebas con insectos y todo tipo de gérmenes. Se probaba la resistencia humana al botulismo, ántrax, brucelosis, cólera, disentería, fiebre hemorrágica, sífilis, etc. También la resistencia a los rayos X y al congelamiento, etc. El ejército estadounidense sabía que esto se estaba haciendo y antes de entrar en conflicto con Japón fueron cómplices, porque consideraban que estaban aportando grandes conocimientos para la humanidad. Cjr. la página web: //www.smu.org.uy/pubitcacioncs/rrnu/l998v3/art2.htm que es un ensayo publicado por los Miembros del Seminario de Investigación Bioética desarrollado durante 1997 en el Instituto de Ética y Bioética de la Universidad Católica de Uruguay.

los estudios de Rachel Carson,[319] bióloga que dedicó su vida a alertar sobre los peligros del uso de pesticidas (DDT), tan generalizados entonces. En esta efervescencia de tristes sucesos, Van Rensselaer publicó la obra que propició la fundación del Kennedy Institute of Ethics que dio carta de naturaleza a ese nuevo saber: la bioética.

Aunque despacio, se fueron abriendo nuevos centros tanto en los Estados Unidos como en Canadá y en los países europeos. Cobijados por los avances científicos, comienzan a surgir "casos" inimaginables hasta entonces y que ofrecían interrogantes morales imposibles: el progreso científico había sorprendido a una sociedad que no estaba preparada ni emocional ni moralmente para enfrentar estos nuevos retos que modificaban a las sociedades como, primero, las operaciones a corazón abierto, la sustitución de válvulas cardiacas y luego, los trasplantes de corazón llevados a cabo por Christian Barnard[320] con lo que a partir de 1968 se plantea el problema dé establecer cómo definir la muerte clínica (en la Universidad de Harvard, ese año, se estructura el nuevo criterio: muerte cerebral). Esto se relaciona con algunos casos dramáticos de coma irreversible y avivó el debate sobre la eutanasia y el "derecho a la propia muerte". A todos esos sucesos se agregó el nacimiento de la primera "niña probeta", o el caso de Karen Ann Quinlan[321] (en estado vegetativo persistente y que fue mantenida con vida durante un año asistida por un respirador hasta que fue aceptada por el Tribunal Supremo de Hueva Jersey la solicitud de sus padres de desconectarla)[322] que apuntan hacia una voluntad de poder más allá de la vida y la muerte y al riesgo de reducir al ser humano a mero objeto.

Desde 1975 se crearon comités de ética en los hospitales de Estados Unidos los cuales analizaron temas como los siguientes: a) reanimación; b) empleo o no de

---

[319] Cfr. http://www.inchelcarson.Ofg/ resulta interesante constatar cómo es que por los años sesenta numerosas sustancias químicas, como las dioxinas, PCBs, plaguicidas, ftalatos, alquilfenoles y el bisfenol-A, amenazaban nuestra fecundidad, inteligencia y supervivencia En 1962 el libro de Rachel Carson Primavera Silenciosa dio el primer aviso de que ciertos productos químicos artificiales se habían difundido por todo el planeta, contaminando prácticamente a todos los seres vivos. Aquel libro, que marcó un hito, presentó pruebas de las repercusiones que dichas sustancias sintéticas tenían sobre las aves y demás fauna silvestre. Pero hasta ese momento se habían advertido las consecuencias plenas de esta insidiosa invasión que estaba trastornando el desarrollo sexual y la reproducción, no sólo de numerosas poblaciones animales, sino también de los seres humanos.

[320] "Jesús! Dix gant werk!" "¡Jesús, esto va a funcionar!" Esta frase, dicha en afrikaans, resonó en un quirófano del hospital de Groote Schurr de Ciudad de El Cabo, (Sudáfrica). El 3 de diciembre de 1967, inclinado sobre c! tórax abierto de su paciente, un cirujano de 45 años, Christian Neethling Barnard, mira, con incredulidad, cómo late el corazón que acaba de implantar en el tórax de l.ouis Washkansky, el receptor, un comerciante de ultramarinos de 54 años, llegado al término de su vida. El corazón trasplantado provenía de una mujer de 25 años, Demse Anne Darvall, mortalmente herida en un accidente automovilístico unas horas antes. Es el primer trasplante de un corazón humano efectuado en el mundo: la operación duró cuatro horas y tres cuartos.

Cfr. http://www.pbs.org/wgbh/aso/databank/entries/bmharn.html

[321] http://www.who2.com/karenannquinlan.html.

[322] Un pleito judicial autorizó la desconexión sobre la base del "derecho a una muerte digna y en paz". Con ello se reconocía que la propia tecnología de soporte vital planteaba la cuestión de la felicidad o no de mantener en estado vegetativo a individuos que nunca volverían a tener una vida consciente.

tratamientos costos para mantener con vida a recién nacidos con anomalías graves; c) resucitación, etcétera.

Otro factor de la transición fue la puesta en crisis del concepto paternalista de beneficencia médica, heredado de la tradición hipocrática. El médico ya no podía imponerse al paciente, sino que éste había de ser informado para que pudiera ejercer sus irrenunciables derechos de autonomía y pudiera dar su consentimiento a los tratamientos. La relación médico-paciente ya no podría, en adelante, ser autoritaria, sino que las decisiones se tomarían de forma conjunta. A raíz de ello, surgirían las cartas de derechos de los enfermos, los comités éticos asistenciales o las comisiones nacionales asesoras en temas de bioética. Esto trajo como consecuencia que las personas comenzaran a preguntarse si todo lo que se puede hacer se debe hacer.

Se abrirá un profundo debate acerca del respeto a la dignidad de las personas y entrará en juego un nuevo concepto, el de la calidad de vida. En 1978 la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos, creada desde el "caso Tuskegee", publicó el Informe Belmont que señala, las directrices que se deben seguir en experimentación con humanos y establece las normas para la protección de individuos que participan en experimentaciones biomédicas basados en tres principios: autonomía, beneficencia y justicia. Estos principios, y otros como los de responsabilidad y no maleficencia (como se verá más adelante), sentarán las bases de lo que constituirán las futuras deliberaciones bioéticas.

La bioética continúa asentándose en la sociedad de la mano sobre todo de la medicina, pero, ¿qué novedad aportaba a una ciencia que ya contaba con una tradición ética tan arraigada desde los tiempos de Hipócrates? Sin duda, fue la afirmación de la autonomía frente al tradicional paternalismo médico, no en vano la bioética nació en los Estados Unidos, un país caracterizado por la pluralidad cultural y una larga trayectoria en la defensa de las libertades individuales. Por ello la bioética tiene su sustento y su desarrollo en el contexto de una sociedad pluralista y democrática y en este sentido podemos afirmar que ella es ajena a los relatos unificadores de tipo religioso o ideológico. Por último, podemos apuntar que la bioética, entonces, es una ética civil que se fundamenta en la racionalidad humana secularizada, capaz de ser compartida por todos. Con base en lo anterior tenemos que afirmar que la bioética es una ética laica y racional que formula la dimensión moral como forma de convivencia; una ética pluralista que acepta la diversidad de enfoques, desde la que se intenta construir un acuerdo moral; una ética "mínima", es decir, una ética, como veremos más adelante, que constituye un mínimo común denominador moral de una sociedad plural que garantiza, al mismo tiempo, la diversidad de proyectos humanos; una ética dinámica enraizada en la historia que acepta moverse provisionalmente en la duda y en la perplejidad, pero que avanza hacia niveles cada vez mayores de búsqueda del bien y de la justicia. El asunto es que, tras este breve recorrido histórico, hechos como el accidente en la central nuclear de Chernobil en 1986, o las espectaculares acciones de organizaciones

ecologistas que surgieron para la defensa de la naturaleza hicieron reflexionar sobre aquello que el mismo Van Rensselaer advertía, no sin razón, de que los médicos se habían apropiado del término reduciéndolo en exclusividad a la bioética clínica.

Pero la bioética no se debe restringir al ejercicio de la medicina, sino que debe intentar hallar todas aquellas vías que expliquen la relación más acabada y completa existente entre el ser humano y las denominadas ciencias de la salud sin dejar de ser una herramienta moral, uno de cuyos objetivos es encontrar el nuevo marco racional que sustenta a cada nuevo avance en el conocimiento, de integrar tales avances tales avances al quehacer médico diario, para el bien y en beneficio de la conservación de la vida. A la entrada del nuevo milenio la bioética va recuperando esa vertiente interdisciplinaria y cada vez son más las ciencias clásicas que se suman a esta nueva corriente más global de la bioética.

UNA NUEVA CIENCIA

1. El avance tecnológico y científico ha proporcionado al ser humano la capacidad de intervenir en la estructura más esencial de sí mismo y, de igual manera, en la manipulación de todo cuanto le rodea. Esta facultad enorme ha desatado la idea de una proyección en el porvenir relativo a las transformaciones debidas a la ciencia. Ella ha producido modificaciones esenciales, profundas y de un efecto aún desconocido en muchos ámbitos. Este poder, inevitablemente, viene acompañado de una noción que desvela el lado destructor de la misma ciencia, ese Jano bifronte que construye mientras destruye, esa capacidad utópica de un mundo siempre mejor al lado de una amenaza apocalíptica: la sobrevivencia y la idea de un posible final de la humanidad. Este aspecto nos revela que la bioética ha situado su reflexión en el peligro, de los riesgos de destrucción asociados a cierto grado de progreso científico. Las ciencias de la vida y los poderes de transformación de lo vivo, conferidos por la genética, crean, en cierto grado, una inseguridad de la cual no existe memoria en el pasado.

El filósofo alemán Hans Jonas es uno de aquellos que mejor han teorizado la bioética en tanto que reacción a esa inquietud que reaccionó a esa inquietante. Haciendo de la genética la “nueva amenaza” en su libro *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la Civilización,* él pone de relieve que el Prometeo definitivamente desencadenado —a quien la ciencia confiere fuerzas jamás conocidas— impide el poder del hombre de llegar a ser una maldición para él. En el pensamiento de Jonas, el hombre identificado con el personaje de Prometeo, liberado de sus cadenas, se convierte en el artífice de su propia perdición, como la del "aprendiz de brujo". Este tema subyace a toda reflexión ética. Y, si bien es cierto que la bioética no remite en forma inevitable a tal visión catastrofista de la relación entre el hombre y la ciencia, al menos sugiere la idea de una responsabilidad abrumadora de la sociedad actual en el mismo plano frente a las "generaciones futuras". La bioética participa de la "desilusión del progreso", o sea, del sentimiento de que este último no fue necesariamente portador de beneficios, como se pudo

pensar en el "siglo de las luces", y que ese "progreso" podría volverse en contra de la humanidad.

En cierta medida, podríamos aseverar que nueva ciencia traza un límite al optimismo científico del siglo XIX; esta sensibilidad ya no se reduce a los filósofos. La comunidad científica se ha preguntado también acerca de los poderes de la ciencia. Muchos de sus cuestionables progresos ya provocaron una profunda crisis moral entre ellos. No obstante, esa misma comunidad no había desembocado aún en una reflexión verdaderamente organizada. Habría que esperar a los años setenta con las primeras manipulaciones genéticas, nacidas del progreso de la biología molecular y celular, para la verdadera gestación del auténtico movimiento bioético. Además, como nunca antes, los mismos científicos han sido los iniciadores y los actores. Un lugar simboliza este cambio en la actitud de los investigadores cara a cara frente a sus prácticas: Asilomar, en California. En febrero de 1975, 140 científicos venidos del mundo entero se reunieron en esta ciudad para decidir si continuaban o no sus trabajos sobre las moléculas recombinadas de ácido desoxirribonucleico (ADN).

Después de muchos meses, estas manipulaciones genéticas, juzgadas como peligrosas por los mismos investigadores, dieron origen a una moratoria debida a la iniciativa del célebre biólogo americano Paul Berg. En esta ocasión, la opinión pública, gracias a los medios de comunicación de masas, descubrió los peligros potenciales de la genética. En el resultado de la conferencia de Asilomar, los 140 científicos habían concluido retomar los experinienlos de recombinaciones genéticas, pero con la exigencia de medidas estrictas de seguridad. Habrá que aceptar que las actuales normas de seguridad relativas a las investigaciones y a los experimentos genéticos se vienen aplicando desde el congreso de Asilomar.

Y es que el recurso a la oratoria, que todavía no se ha hecho algo habitual en nuestros días, en los ámbitos de la investigación y de la tecnología se ha transformado en una expresión privilegiada: el "principio de precaución". Eso significa "que es urgente aguardar", y este principio conduce a renunciar a una iniciativa que pudiera ser peligrosa, arriesgada, o en la que no se pudieran identificar ni detectar con claridad riesgos poco medibles en este momento.

2. La filosofía de los derechos del hombre: la sensibilidad a los riesgos ligados a la genética no es más que uno de los aspectos de los movimientos bioéticos. La exigencia del consentimiento informado a toda persona que se somete a un experimento de investigación ha sido, después de todo, reafirmado, y este consentimiento libre se ha quedado como principio clave de la bioética. De hecho, podemos decir que hoy vivimos en una sociedad en la que todos sus miembros son agentes morales autónomos, con criterios muy distintos acerca de qué es lo bueno y qué es lo malo, sobre qué es lo justo y qué lo injusto, acerca de qué es lo preferible y qué lo rechazable, cuya relación médica, relación interpersonal, es, en muchos casos, profundamente conflictiva. A esto, cabe agregar que en la relación médico-

paciente intervienen criterios muy específicos sobre lo que es bueno y necesario, pues ambos valores se presentan como complementarios, es decir,

- El enfermo que actúa guiado con la plena conciencia de que en su relación con el médico ella se rige por el principio moral de autonomía que consiste en respetar y tomar como centro de referencia la dignidad del paciente como persona, sustentándose en el acatamiento de la capacidad que tienen las personas para su autodeterminación en relación con las opciones individuales de que disponen.
- El médico que actúa con base en el principio de beneficencia y que consiste en la obligación ética de aumentar, tanto como sea posible, los beneficios y reducir al mínimo los daños y perjuicios que el enfermo pueda recibir.
- Finalmente, la sociedad que actúa por el principio de justicia y que estriba en la obligación ética de dar a cada una de las personas lo que verdaderamente necesita o le corresponde; en consecuencia, con lo que se considera correcto y apropiado desde el punto de vista moral. Estos y otros principios se explicarán más adelante con mayor amplitud.

Cabe mencionar que las condiciones de en las condiciones de vida y de acceso a los beneficios del desarrollo científico y tecnológico. [323]

En este marco, la convergencia entre ética biomédica y derechos del hombre se dirige a dar una respuesta humanista a las interrogantes ocasionadas por el carácter cada vez más experimental de la medicina, que versa sobre valores profundamente enquistados en las mentalidades occidentales, cuyo propósito es responder a la pregunta kantiana del "¿qué debo hacer?". Una cuestión que presupone la libertad del hombre. Y presuponer que el hombre es libre es algo que se traduce en la filosofía alemana de la idea de que ci hombre "es en sí quien... detenta el poder de proponer (se) cualquier cosa como fin". En otras palabras, el hombre debe ser considerado siempre como un fin y no como un medio. De esta manera, Kant vuelve al principio ético, de acuerdo con el cual el hombre es un sujeto y, por lo tanto, no es susceptible de ser un mero objeto para la ciencia. Del mismo modo, se puede aplicar el voluntarismo kantiano a aquello que está en el fundamento de la ética de la responsabilidad, a saber, que la libertad del individuo forma parte integrante de su dignidad. A fin de cuentas, la bioética expresa la búsqueda de valores universales reflejando, por consiguiente, la ideología de los derechos dcl hombre y el ideal kantiano. Según ello, se tiende efectivamente a que cada individuo esté destinado a que todas sus acciones puedan erigirse en moral universal.

Este último punto de vista es para señalar que la bioética es la ética aplicada a la vida estructurada como disciplina que ha crecido, no sólo en contenidos y en

[323] La información, por ejemplo, constituye uno de los elementos esenciales para lograr estas metas. De tal manera que la información es esencial para alcanzar la meta "salud para todos", pues constituye un factor determinante en la formación de los profesionales y en el bienestar y la atención de la población en general. El acceso a ella desempeña un papel trascendente en el logro de la salud de grupos desfavorecidos contribuyendo a la aplicación de principios bioéticos como el de la justicia y la beneficencia.

fundamentación epistemológica, sino por la cantidad de aspectos que abarca, se asocia con determinadas relaciones de los hombres con otros hombres y de los hombres con la naturaleza. De ahí que ya existen otras disciplinas que la conforman como es la ética biomédica, la historia de la bioética, la biopolítica, el bioderecho y, recientemente, la ecoética.

La bioética, entendida como un conjunto de orientaciones filosóficas y metodológicas, guía los procesos y decisiones en las investigaciones científicas, sociales y humanísticas, con el propósito de alcanzar el bien. Todo ello como resultado del debate que incorpora la diversidad y pluralidad dcl pensamiento en pro del resguardo y respeto a la vida, fundamentados en principios y normas básicas que han sido sustraídas de la filosofía y de la práctica humana. De acuerdo con esto, la bioética no tiene carácter punitivo, nace de una vocación filosófica que pretende mejorar la conciencia humana por medio del diálogo y el acuerdo. Como se ha destacado, el objetivo de la bioética es, entonces, educar y buscar la transformación del hombre para el ejercicio del bien como resultado de una acción reflexiva, consciente y responsable.

Así, el esfuerzo mayor en bioética debe orientarse a la formación de un criterio moral asumido desde la responsabilidad, lo cual constituye el espíritu que le daría legitimidad a las disposiciones legales asociadas que puedan presentarse para respaldarla.

PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA

La ciencia en general, y la investigación y experimentación en particular, no tienen valor absoluto, sino que se ponen al servicio de la persona y de la sociedad al igual que del uso sustentable del ambiente. Se reconoce la necesidad de experimentación e investigación, pero se afirma que el progreso científico no es motivo suficiente para justificar cualquier tipo de experimento. El respeto a los derechos humanos y el bienestar de la persona sujetode investigación deben prevalecer siempre sobre los intereses de la ciencia y de la sociedad.

En este sentido, los principios básicos de la bioética se fundamentan en el respeto a la dignidad humana y recogen la esencia de lo que ha sido valorado por la sociedad occidental desde el punto de vista ético: los principios de responsabilidad, de no maleficencia, de justicia, de beneficencia y, finalmente, de autonomía. Estos fundamentos filosóficos constituyen los puntos de referencia que sirven para orientar las decisiones. Es necesario destacar que no siempre podrán ser aplicables de manera simultánea en cada caso, por lo cual, si surge un conflicto o contradicción en la aplicación conjunta de estos principios, se deberá ponderarlos y decidir en función del mayor peso asignado. La ponderación es un proceso de deliberación racional para determinar qué obligaciones morales prevalecen en cada situación concreta.

Principio de responsabilidad

Ser responsable significa ser capaz de responder, por un lado, al llamado de los

valores o de lo que podríamos denominar el sentido ético de la vida o nuestra capacidad de valorar y diferenciar que no es otra cosa que ese saber que no todo vale por igual", en el que la persona se asume como individuo y como miembro de una sociedad aceptando las consecuencias de sus decisiones.

La responsabilidad proporciona independencia respecto a coacciones externas, al tiempo que se vincula interiormente de forma libre y lúcida a valores éticos y nos liga con los otros. La persona comienza a ser tal cuando es capaz de argumentar sus demandas, sus deseos y sus planteamientos sociales, al tiempo que es capaz, también, de entender los razonamientos de los demás, las razones de los otros, de comprender su capacidad racional y las exigencias del sentido ético con el cual puede orientar su vida.

La libertad encaminada a realizar este "sentido", orientación u horizonte ostenta un carácter creativo y constructivo muy lejano de la concepción de libertad que se interpreta como actuar tal y como uno lo desee, la responsabilidad imprime un compromiso en la acción, la cual se nutre de una reflexión y convicción deliberadas y se diferencia de la obediencia y el cumplimiento de deberes. En relación con la bioética, la responsabilidad alcanza relevancia fundamental porque amplía el compromiso con los demás y con las generaciones futuras.

Principio de no maleficencia

Se refiere a no producir daño alguno al sujeto u objeto de la investigación. Este principio ya se formuló en la medicina hipocrática: *Primum non nocere;* es decir, ante todo, no hacer daño al paciente. Consiste en respetar la integridad física y psicológica de la vida humana. Es dcstacable ante el avance de la ciencia y la tecnología debido a que una gran cantidad de técnicas pueden acarrear daños o riesgos. En este principio se cifra una especie de ética primaria, en donde el investigador no debe utilizar sus conocimientos o su situación de privilegio respecto al objeto investigado para infringirle daño (en este caso estamos hablando expresamente de animales de experimentación como por ejemplo en los bioterios o, en otro caso, en los enfermos en donde podría experimentarse medicinas en proceso).

Por otro lado, este principio nos impone la norma de que, en primer lugar, todo proyecto de investigación, debe estar precedido por una ponderación cuidadosa de los, riesgos predecibles para cualquier organismo vivo y el ambiente, frente a los posibles beneficios que se espera obtener. Se cónsidera que un organismo se encuentra sometido a riesgo cuando se expone a la posibilidad de daño físico, psicológico o moral. La precisión del riesgo está fundamentada en la rectitud dcl juicio profesional, el cual a su vez es consecuencia de un debate; en segundo lugar, resulta inaceptable que se lleven a cabo proyectos de investigación cuando se presuma la posibilidad de riesgos que no puedan ser asumidos a la luz del conocimiento existente. De igual forma, se debe interrumpir cualquier experimento cuando se compruebe que los riesgos sean mayores que los posibles beneficios

y, en tercer lugar, en la investigación clínica y en la experimentación con humanos y animales se debe mantener una prudente proporción entre el riesgo implícito probable y el beneficio para el sujeto que es objeto de la intervención o manipulación.

En la actualidad, el principio de beneficencia se matiza por el respeto a la autonomía.

Principio de beneficencia

Es otro de los principios clásicos hipocráticos. El problema es que hasta hace poco, el médico podía imponer su propia manera de hacer el bien sin contar con el consentimiento del paciente (modelo paternalista de relación médico paciente en el que ya el paternalismo posee un cierto desprecio por la libertad del "otro").

En la actualidad, este principio se matiza por el respeto a la autonómía del paciente, a sus valores, y deseos.[324] No es lícito imponer a otro nuestra propia idea del bien. Dentro del espíritu de la fraternidad humana se motiva al individuoy, a, las comunidades a hacer el bien. Siendo la beneficencia un ideal moral y no una obligación en sentido estricto, ocupa un puesto de honor en la vida humana. Por lo tanto, debemos mantener el hecho de que la experimentación en organismos, vivos y su ambiente sólo, deberá realizarse legítimamente para mejorar la calidad de vida de los sujetos de estudio y de la sociedad presente y futura, en proporción con el riesgo calculado. Asimismo, en la investigación clínica, el propósito debe ser mejorar los procedimientos diagnósticos, terapéuticos y preventivos, y la comprensión de la etiología y la génesis de la enfermedad.

Principio de autonomía o de libertad decisión

Éste es un principio de reciente creación que hasido reconocido en los debates internacionales como consecuencia del llamado "progreso"moral de la humanidad. El reconocimiento del derecho a la vida, la dignidad y otros valores que han enaltecido al hombre como responsable de su existencia establece un nuevo principio referido a la potestad humana para tomar decisiones en torno a su vida personal por ser racional y consciente, con la capacidad ontológica de poder distinguir entre el bien y el mal y orientar sus acciones para conseguir lo que desea. En otros términos, se puede definir como lao bligación de respetar los valores y opciones personales de cada individuo en aquellas decisiones Básicas que le atañen vitalmente. Supone el derecho incluso a equivocarse al momento de hacer uno mismo su propia elección. De aquí se deriva el consentimiento libre e informado de la ética medica actual. En la bioética estadounidense, por ejemplo, se insiste mucho este principio.[325]

---

[324] Anteriornsente a la construcción de este principio el paciente era literalmente aquel que padecía el juicio, la voluntad y las decisiones del médico. Hoy, sin embargo, lo que podemos hallar es que la voluntad del paciente, sus decisiones, son fundamentales y deben considerarse.

[325] Este principio no aparece en el "Juramento hipocrático" de lo que se deduce que la medicina hipocrática tenía poco en cuenta la autonomía del enfermo. El Informe Belmont incorpora dosconvicciones éticas:

Principio de Justicia

Consiste en el reparto equitativo de cargas y beneficios en el ámbito del bienestar vital evitando la discriminación en el acceso a los recursos sanitarios. Casos iguales requieren tratamientosiguales, sin que se puedan justificar discriminaciones en el espacio de la asistencia sanitaria basadas en criterios económicos, sociales, raciales, religiosos... Este principio impone límites al de autonomía, ya que pretende que la autonomía de cada individuo no atente contra la vida, la libertad y los demás derechos básicos de las personas. De este modo, este principio se concreta en darle a cada quien lo que le corresponde, por lo cual debe practicarse la imparcialidad y equidad con todos los organismos vivos y su ambiente. El bien de la persona debe entenderse dentro de un contexto y sentido comunitario, evitando dos extremos: el de un supuesto poder ilimitado del individuo sobre sí mismo (moralmente no es legítima la decisión libre de un sujeto que tenga como consecuencia el sacrificiode su dignidad) y el de la sumisión del individuo a los dictámenes de interés colectivo o institucionales (el bien personal del individuo no puede ser subordinado a la utilidad colectiva).

Conceptos como soberanía y libre albedrío están definiendo una orientación en la historia del ser humano, ya que están determinando una práctica para ser compartida por todos. Como consecuencia de esta realidad se adoptan, los siguientes criterios relacionados con la autonomía:

1. La dignidad de la persona es un valor extensivo a su integridad física y psicológica, cuyo respeto trasciende los fines de la investigación.
2. La investigación con humanos sólo podrá efectuarse con el consentimiento previo y libre de la persona, el cual deberá basarse en información suficiente y veraz. En el caso de personas no aptas para consentir es necesario obtener el consentimiento de sus representantes habilitados.

De estos principios se siguen procedimientos prácticos; la beneficencia conduce a la evaluación de riesgo/beneficio, la autonomía permit econstatar si existe un verdadero consentimiento informado, y la justicia traslada a una selección equitativa de los sujetos.

CONCEPTOS RELEVANTES ASOCIADOSA LA BIOETICA

A pesar de que existen autores que consideran un temario más amplio en cuanto a los principios de la bioética, se puede suponer que los que aquí se especifican constituyen el cuerpo filosófico de mayor consenso. Sin embargo, es criterio central de las instituciones que lo suscriben, que cada uno de ellos contiene en su esencia responsabilidad personal necesaria para asumirlos; por lo tanto, si no existe la responsabilidad y el respeto ante la vida, cualquier principio pierde su significado. Para complementar estas ideas, es

---

primero, que los individuos deberían ser tratados como entes autónomos; y segunda que las personas cuya autonomía está disminuida deben ser objeto de especial protección

indispensable mencionar que algunos autores hacen referencia a lo que han denominado "ética de mínimos y ética de máximos".

En la ética de mínimos agrupan los acuerdos sociales para garantizar un mínimo de convivencia pacífica; entre ellos, han identificado los aspectos valorados para garantizar lo que es justo y, por lo tanto, obligatorio. De este modo en este primer grupo se abarcarían los principios de no maleficencia y de justicia, el que se nos puede obligar desde fuera, porque regula el bien común. Se refiere a las obligaciones "perfectas"que generan deberes negativos transitivos (lo que no se debe hacera otros). Socialmente, este grupo está regulado por cl Derecho. En particular, podemos apuntar que en el principio de no maleficencia se exige un respeto a los bienes y valores de la persona. En el de justicia se exige que todo ser humano sea tratado en su dignidad personal como fin y no como medio, no siendo discriminado por razones económicas, raciales, religiosas...

Por otra parte, por ética de máximos podemos entender el conjunto de valores morales que las sociedades, grupos e individuos establecen como buenos para alcanzar la felicidad; esta última es una visión más estricta que la de ética de mínimos, ya que incorpora requisitos mucho más exigentes. En este grupo podemos considerar los principios de autonomía y beneficencia. Este nivel se relaciona con el proyecto vital que cada persona escoge libremente en la búsquedade la felicidad y de la plasmación de sus propios valores. Hace alusión a las llamadas obligaciones "imperfectas", (las que me puedo exigir a mí, pero que no puedo imponer a los demás).

En los Estados Unidos, la bioética concede mayor importancia al principio de autonomía sobre el de beneficencia, precisamente a la inversa que en otros países como en Latinoamérica. Conforme a esto, lo justo debe respetarse por obligación y lo bueno para alcanzar la felicidad es sólo reconocido como recomendación, debido, a su gran subjetividad. Estos conceptos constituyen un aporte relevante para la reflexión bioética, ya que ofrecen un enfoque muy práctico para la determinación de referentes filosóficos por parte de la sociedad civil.

Un tema de la sociedad relativamente descuidado del debate bioético, pero esencial en el momento de discutir los aspectos de justicia en el acceso a los servicios biomédicos, es el de la conexión entre los propósitos de la biomedicina y los medios técnicos disponibles.[326] Para Daniel Callahan[327] (1995) existen dos factores que inciden sobre este

[326] Me parece indispensable remitir al lector a la siguiente dirección donde podrá encontrar lecturas muy interesantes para la discusión de los temas tratados y, sobre todo, de fundameniación teórica: http://ethics.sandiego.edu/index.html

[327] Cfr. Callahan, Daniel. 'The Sanctity of Life Seduced: A Symposium on Medical Ethic", *First Things* 42 (abril, 1994), pp. 13-27, en http://www firstLbings.com/fttssues/ft9404/sanctity.html; cfr., igualmente http://ethics.acusd.edu/eac/Archive/Callahan/Library.html
También, cfr.http://sally.acusd.edu/search/a-Callahan-Daniel/1,3,30,B/frameset&aCallahan-i-Daniel+1930&24,.26

asunto: una tendencia de la medicina a introducir nuevas tecnologías, a menudo muy costosas, y previstas para el beneficio individual y no tanto para el beneficio de la población general. Segundo, las tecnologías biomédicas están modificando en forma continua la imagen tradicionañ de lo que es llamado “funcionamiento normal de nuestra especie”. Esto implica que se está redefiniendo la noción de “normalidad”, de manera que nos estamos deslizando hacia unos fines aparentemente de optimización e incluso “mejora” de nuestra naturaleza, lo cual resulta muy discutible.

LAS TRADICIONES Y SU INFLUENCIA

Los Estados Unidos se convirtieron en una fuente de directrices y regías bioéticas, sobre todo debido al apoyo financiero que se ha otorgado tradicionalmente a proyectos de investigación medica. De esta forma, se crearon comisiones que sirvieron para fundamentar el nuevo enfoque ético de la práctica médica y esto ha constituido un factor detonante de las distintas modalidades de comités de ética que surgen en esa nación. Por cjcmplo desde los años ochenta existe un comité de bioética especializado en la preparación de informes para el Presidente, el Congreso y otros departamentos del gobierno. Dichos informes se han utilizado como una guía para los políticos en el desarrollo legislativo. El estilo estadounidense de hacer bioética "también está cambiando debido a la influencia delos desarrollos que se llevan a cabo en los países europeos, asiáticos y latinoamericanos. Las diferencias entre estas "escuelas" se deben, en esencial, a las tradiciones, costumbres, idiosincrasias, religiones y su propia tradición filosófica. En este tema habría que destacar la influencia de la escuela francesa. En general, podemos decir que la tradición estadounidense se destaca por ser pragmática, empírica y utilitarista con una orientación individualista en su concepción de la bioética; entre tanto, la tradición europe ataca por ser personalista y humanista y, por lo tanto, más social, equitativa y comunitaria.

BIOÉTICA Y RELIGIÓN

Durante mucho tiempo los problemas morales de la biomedicina se regularon y orientaron por la moral religiosa y los códigos deontológicos. Callahan consideró que lo que debían hacer los estudiosos de esta nueva ciencia era dejar de lado la religión pero, sin embargo, él mismo con posterioridad enumera tres consecuencias negativas del abandono de las tradiciones religiosas. La primera consiste en que las determinaciones jurídicas tienden a convertirse en la fuente compartida de moralidad para determinar lo que es ético o lo que no lo es. La segunda consecuencia es que el discurso bioético está perdiendo la sabiduría y los conocimientos acumulados por las grandes tradiciones religiosas y que de modo alguno son despreciables, antes bien, contienen una riqueza profunda tanto en observaciones empíricas como en el conocimiento de la interioridad humana. La tercera radicaría en que este clima lleva a pensar que no somos hijos de comunidades morales particulares, sino que formamos parte de una comunidad general que expresa nuestro pluralismo. Pero este pluralismo, de acuerdo con Callahan, se convierte en una fuerza opresora que obliga a silenciar las propias convicciones.

BIOÉTICA E INVESTIGACIÓN

En las investigaciones clínicas en las que participen personas, sanas o enfermas, se ha de respetar el derecho a la intimidad y a la protección de datos personales. Esta afirmación apareció apartir de las "investigaciones'' que se realizaronen los campos de concentración nazi; ahí se elaboró una normativa para salvaguardar los derechos básicos fundamentales y el bienestar de los sujetos humanos que participan en una investigación. Esta normativa, conocida como el código de Nüremberg (1947)[328] contiene los principios fundamentales de la investigación medica en sujetos humanos que se hallará en la base de todas las demás normativas que se han elaborado.

Una razón que puede propiciar los abusos y las desviaciones éticas son los importantes fondos dedicados al desarrollo de especialidades como la lucha contra el cáncer, las enfermedades coronarias y las cerebrovasculares.

Existen razones que influyen en la aparición de abusos y/o desviaciones éticas en el proceso de la investigación con humanos. Por ejemplo; las exigencias y los recursos pueden ser mayores que el número de investigadores responsables disponibles; las importantes cantidades de fondos dedicadas al desarrollo de especialidades como lucha contra el cáncer, enfermedades coronarias, cerebrovasculares así como nuevos métodos de tratamientos preventivos y mayor poder de los nuevos remedios. Para intentar conseguir que toda investigación sea éticamente correcta hay un sector importante de profesionales que proponen evitar la publicación de todo aquello que no se ajuste aun proceder correcto.

Aquí es donde los principios que guían la actuación de los investigadores adquieren una vigencia enorme. De hecho, desde 1964, los profesionales sanitarios han defendido la declaración adoptada por la 18 “Asamblea Médica Mundial de Helsinki, Finlandia, que se ha modificado en diversas asambleas, siendo vigente enla actualidad los principios adoptados en la 52” Asamblea General celebrada en Edimburgo, Escocia, en octubre de 2000. En ella se establecen los principios básicos para que un proyectode investigación sea de calidad, principios que han de ser conocidos por todo el personal investigador. Se debe tener en cuenta que el progreso de la medicina se basa en la investigación, la cual, en último término, tiene que recurrir en muchas ocasiones a la experimentación en seres humanos. Pero siempre, en la investigación, la preocupación, por el bienestar de las personas debe tener primacía por encima de los intereses de la ciencia y de la sociedad y los investigadores deben conocer los requisitos éticos, legalesy jurídicos para, 1a investigación en sus propios países, al igual que los requisitos internacionales vigentes.[329]

[328] El Código de Nüremberg fue la base para la Dedaracíón de Helsinki.
http://vvww.unav.es/humbiomcdicas/deontologiaBiol/nuremberg.pdf

[329] Cfr Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial sobre principios éticos para las investigaciones médicas enseres humanos

CONSIDERACIONES FINALES

El ser humano lleva ya mucho tiempo tratandode dominar a la naturaleza. En rigor, en eso consistía, entre otras cosas, el proyecto de la modernidad. De ahí que podamos afirmar que esta voluntad de dominio no se ha agotado, sino que, ahora, el dominio se encamina fundamentalmente al dominio del mundo biológico. Por ello, es necesaria la reflexión ética, para que tal dominio no se vuelva contra el hombre.

A la bioética no se le debe limitar sólo al ejercicio de la medicina, sino que ésta debe intentar encontrar todas aquellas vías que expliquen la relación más acabada y completa existente entre el ser humano y las denominadas ciencias de la salud, sin dejar de ser una herramienta moral, uno de cuyos objetivos es encontrar el nuevo marco racional que sustenta a cada avance en el conocimiento, de integrar tales avances al quehacer médico diario, para el bien y en beneficio de la conservación de la vida.

La bioética debe ser comprendida como un intento por profundizar en la necesaria búsqueda de la verdad, de todo aquello relacionado con el bien integral del paciente; es decir, los aspectos: psicológicos, biológicos y sociales de éste y posibilitar así la potenciación y expresión de todos los elementos de la persona, pues la bioética asume y considera al ser humano en su relación con sus factores ambientales, como naturaleza, cultura, religión, política, sociedad, etc. Su campo es más interdisciplinario que el de la ética biomédica, la cual se circunscribe a los temas relacionados con los pacientes y el personal de la salud.

Sería un error pensar que la bioética es sólo un código de derechos y obligaciones, es una poderosa herramienta que posibilita la ayuda a los seres humanos a realizarse en plenitud como personas sobre la base de las leyes que rigen y orientan, además del movimiento y desarrollo de las ciencias de la salud, a la persona al enfrentamiento dela posibilidad técnica con lo éticamente lícito. Como quiera que sea, debemos reconocer que el avance tecnológico y científico ha proporcionado al ser humano la posibilidad de intervenir sobre otros seres y su medio. Esto ha provocado modificaciones esenciales, profundas y de un efecto todavía desconocido en el campo cientínco y de los cuales aún no podemos prever cuáles serán los límites.

Es cierto, el ser humano se ha provisto de los recursos para experimentar, analizar, y manipular su propia herencia e influir sobre ella, modificándola. No parece haber duda de que la investigación científica y tecnológica debe continuar su expansión y progreso, y que no debe ser limitada si no es con base en criterios fundados y razonables que eviten su colisión con los derechos humanos y con la dignidad de los individuos y las sociedades que constituyen.

Desde una perspectiva ética, la aceptación o rechazo habrían de ser argumentados desde el supuesto de una correcta información y producirse sin motivaciones interesadas ni

presiones ideológicas, confesionales o partidistas, sustentándose sólo en una ética de carácter cívico o civil, no exenta de componentes pragmáticos. Valiosos recursos del hombre cuando se ponen a su servicio y promueven su desarrollo integral en beneficio de todos; la ciencia y la técnica nopueden indicar por sí mismas el sentido de la existencia y del progreso humano. Por ello, sería ilusorio reivindicar la neutralidad moral de la investigación científica y de sus aplicaciones.

Pero, ¿qué criterios morales deben aplicarse para esclarecer los problemas que hoy día se plantean en el ámbito de la biomedicina? Elcuerpo humano no puede ser reducido a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales, ya que es parte constitutiva de una persona, que a través de él se expresa y se manifiesta.

La bioética pretende definir fundamentos a partir de los cuales sustentar los juicios éticos. No pueden emitirse afirmaciones morales a la ligera, sino que siempre deben justificarse desdeunas bases racionales mínimas. El trabajo de documentación y la búsqueda bibliográfica, así como la reflexión, esenciales para eso.

Asimismo, la bioética también busca métodos que faciliten a los profesionales tomar decisiones éticas o resolver problemas causados por conflictos de valores. En este campo se efectúan importantes encuestas y estudios experimentales de cuyo resultado dependen en muchas ocasiones medidas políticas, de gestión o legislativas. Fundamentación y metodología se aplican a asuntos concretos que ocupan a la bioética en la actualidad. Podemos reconocer algunos de estos temas; genética, clonación, problemas al inicioy final de la vida, relación médico-paciente, ecología... Puede decirse que la bioética estará allí donde surjan problemas en torno a los avances científicos y que de forma directa o indirecta afecten al ser humano.

FUENTES DE INTERNET

Teoría etigenésica de Francis Galton:

http://www.aprenderenintemet.coni/psicologia/biografias/galton.htm

En la página Web que señalamos se exponen ciertos datos de la historia de la investigación científica algunos de los grandes problemas éticos suscitados por los procedimientos de investigautilizados.

http://www.smu.org. uy/publicaciones/rmu/1998v3/art2.htm

Página dedicada al legado de Rachel Carson http.//www.rachelcarson.org/

Sobre el primer trasplante del corazón:

http://www.pbs.org/wgbh/aso/databank/entries/bmbarn.html

Para la discusión de los temas tratados y, sobre todo, de fundamentación teórica: http://ethics.sandiego.edu/index.html

Entrevista a Daniel Callaban, sobre su obra y sobre la santidad de la vida; htlp;//www.firstthings.com/ftissues/ft9404/sanctity.html

También sobre Daniel Callaban: htlp://ethics. acusd.edu/eac/Arcbive/Callahan/ Library.html http://sally.acusd.edu/searcb/a +Callaban+ Daniel/I,3,3O,,B/frameset&aCallahan+Dan+193O&24,26

El Código de Nürembei

http://www, unav.es/humbiomedicas/deontologiaBiol/nuremberg.pdf

Declaración de Helsinki

http://www.unav.es/cdb/ammhelsinki2.html

BIBLIOGRAFÍA

Abel F. Bioética-, *orígenes, presente y futuro*, Madrid, Institulo Borja de Bioética/ Fundación Mapfr Medicina/ Editorial Mapire, S. A., 2001 y CfrJ. Acosta, (ed.), Bioética desde una perspectiva cubana, La Habana, Centro Félix Varela, 1997

Beaucharnp T. L, y L. B. Me Ctillough. *Ética medica. Las responsabilidades morales de los médicos*, Barcelona, Labor 1998.

Beaucharnp, T. L y .1. F. Childress. *Principios de ética médica*, Barcelona, Labor, 1987

Callaban, Daniel. *"The Sanctity of Life Seduced: A Symposium on Medical Lthics*", First Things 42

Casado, M. (coord.). *Bioética, derecho y sociedad*, Madrid, Trotta, 1998.

Cuyas, M. *Cuestiones de bioética*, Madrid, Fundación Mapire Medicina/lnstituto Borja de Bioética. 1997.

Drane, J. F. *El cuidado del enfermo terminal*, Washington, Organización Panamericana de la Salud, 1999

Durand, G. *La bioética*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1991.

Engelhardt, H. T. *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Ediciones Patdós Ibérica,

Feito, L. *El sueño de lo posible. Bioética y terapia génica*, Col. Cátedrade Bioética, núm. 4, Madrid, Universidad. Pontificia Comillas, 1999.

Ferrer, J. J. *El sida,* Col. Cátedra de Bioética, núm. I, Madrid, Universidad Pontíiicia Comillas, 1996.

Ferrer, J. J. y J. C. Álvarez. *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Col. Cátedra de Bioética, núm. 8, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.

Funk, Wilfred. *Word Origins, Explorations and History of Words and Language*, Nueva York, Wings Books, Random House Valué Publishíng, 1998.

Gracia D. *Estudios de bioética*. 1. *Fundamentación y enseñanza de la bioética*, Bogotá, Editorial El Búho, 1998.

————. Fundamentación y enseñanza de la bioética. Ética y vida.1, Bogotá, Editorial El Búho, 1998.

Grodin, M. A. y I.. H. Ciantz. *Children as research subjects, Science, ethics & law*, Nueva York, Oxford Universit, 1994.

Jonas, H. *Das Prinzip Verantuwrtung*, Francfort del Meno, Insel Verlag, 1979 (traducción española. *El principio de responsabilidad, Ensayo de una ética para la civilización* tecnológica, Barcelona, Herder, 1995).

—— Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantufortung, Franfort del Meno, Insel Verlag, 1985 (traducida al español Técnica, medicina y ética. *Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Paidós, 1996),

—— *El principio vida*. Hacia una biología filosófica, Madrid, Trotta, 2000.

Keenan, James F. "What is Morally New in Cenetic Manipulation?", en Eluman Cene Therapy, National Rcference Center for Bioethíes Literature, Gcorgetown University.

Washington, DC, 1990,1 Verano;1(3) p. 292.

Kieffcr, G, H. *Bioética*, Madrid, Alambra, 1983.

Lacadena, J. R. Genética y condición humana, Madrid, Alambra, 1983,

———. "*Bioética global, una visión global de la bioética y manipulación genética*", en Revista Latinoamericana de Bioética, núm. 2, 2002, pp. 22-53.

———, "Van Rensselaer Potter: Orígenes de la bioética", en *Jano: Medicina y Humanidades*, Barcelona. España, vol. LXll, núm. 1424, 2002, pp. 64-65,

Leopold, A. The Land Ethic-. *Sand County Almanac, with othere essays on conscrvation from Round River*, Oxford, Oxford IJniversity Press, 1949.

Mainetti, J. A. *Compendio bioético*, La Plata, Quirón, 2000.

Malherbe, J. F. *Hacia una ética de la medicina*, Bogotá, San Pablo, 1993.

Martín Mateo, R. *Bioética y derecho*, Barcelona, Aries, 1987.

Pottcr, Van Rensselaer *Bioethics, the sciece of survival. Perspectives and Biology and Medicine*, 14, Englewood Cliffs, Nueva jersey, Prentice-Hall, 1970.

. *Bioethics Bridge to the future*, Englewood Cliífs, Nueva jersey, Prentice-Hall, 1971.

. "Humility and responsibilit", en Bioethics for oncologists: Presidential Address 66th. Annual Meeting of the American Association of Cáncer Research, *Cáncer Research*, 35, 1975, pp. 2297-2306.

—— . "Biocibernética y supervivencia", en M. Palacios (coord.). *Bioética* 2000, Oviedo, Ediciones Nobel, 2000, pp. 59-78.

. *Opening lecture*. Ponencias I Congreso Mundial de Bioética (20 al 24 de junio de 2000), Gijón, Sociedad Internacional de Bioética (SIBI), 2001, pp. 15-18.

Reich, W. T. (ed.). *Encydopedia of Bioethics* (5 vols.), Nueva York, MacMillan, 1995.

Sádaba, J. *La vida en nuestras manos*, Barcelona, Ediciones. B, 2000.

y J. L. Velásquez. *Hombres a la carta. Los dilemas de la bioética*, Madrid, Ediciones Ternas de Hoy, S. A., 1998.

Scorer, G. y A. Wing. *Problemas éticos en medicina*, Barcelona, Doyma, 1983.

Simón, P, *El consentimiento infornado*, Madrid, Editorial Triacasteb, 2000.

Singer, P. *Etica practica* (2ª.ed.), Madrid, Cambridge, University Press, 1995.

Toulmin, S. *How medicine savcd the life of ethics. Perspectives in biology and medicine*, 25, Vanderbilt University. Medical Ccntcr, Nashviílc, Tennessee, 1982, pp. 736-750.

TERCERA PARTE
BASES DE LA ÉTICA PROFESIONAL

13. La ética profesional frente a la ética general

14. Trabajo y profesión en la vida contemporánea

15. Valores éticos empresariales

16. Etica interna en las organizaciones lucrativas

17. La ética en el derecho

18. Ética y política

CAPÍTULO 13 LA ÉTICA PROFESIONAL FRENTE A LA ETICA GENERAL

Sara María Fuentes Mora

El comportamiento de los seres humanos es algo muy complejo. Lo ha sido desde los albores de su historia, aunque en distintos momentos aparezca todavía más intrincado. Esta es, quizás, la situación que se vive en la actualidad. El poder del mercado y de las máquinas se hace presente en todos los ámbitos, locual torna riesgosa la integridad de las personascomo tales. Parte substancial de esa integridad cs la vida moral de los sujetos. Es y ha sido siempre tan importante, que ha dado pauta a la formulación de leyes y normas que rigen el comportamiento de individuos en beneficio propioy de la colectividad. Es por esto que como género humano no podemos vivir sin moral ni valores.

El marco de referencia moral y los valores es la ética, la cual como ya se mencionó, busca de manera fundamental que las personas actúen guiadas, más que por coacción externa, internamente por principios universales que han hecho suyos. Desde luego y para lograrlo los sujetos deben llevar a cabo esfuerzos prácticos encaminados a la realización de valores.

Con estos referentes como eje, emprenderemos un nuevo acercamiento al campo de la éticageneralA continuación abordamos la ética profesional, con una panorámica suscinta del profesionísta[330] y la profesión. A partir de aquí, abordaremos temas corno la libertad, la razón, la voluntad, la responsabilidad, la justicia y el contrato moral. Finalmente, se apuntan las conclusiones, se presentan algunas referencias bibliográficas y se anotan las fuentes consultadas para la elaboración de este capítulo.

Sabemos que el acercamiento a ambas temáticas -—ética general y ética profesional no se agota aquí. La información incluida pretende, eso sí, ser una base para que los lectores se acerquen, por medio de los referentes teóricos incluidos, al conocimiento y a la

[330] Con el término profesionista hacemos alusión a ambos sexos

práctica dela ética, tanto personal como profesional, tomando en cuenta que por nuestra condición de humanos no podemos renunciar al derecho y al deberde actuar conforme a la moral como personas y como profesionistas.

CAMPO DE LA ETICA GENERAL

La forma de actuar de un individuo se evidencia en el obrar "bien" o "mal". En términos muy generales, “lo bueno" es aquello que involucra presencia de valores morales, mientras que “lo malo" es lo que es objeto de un juicio moral negativo. Cortina[331] apunta que la ética nos remite a un saber, tanto teórico como práctico, cuyo propósito es señalar lo que está bien, lo que es justo, en suma, lo que es moral.

Más allá de esta definición global, corresponde al teórico establecer, de manera prioritaria, qué es lo "bueno", mediante un tratamiento científico. Esta actividad desplegada por el teórico de la ética llega a tener consecuencias prácticas. Dentro de este desarrollo, por sus mismas caractcrísticas y al concretar qué es lo "bueno", se puede influir en el comportamiento de las personas, orientándolo hacia el bien; no de forma particular, ni por intereses personales, sino como una búsqueda de normas y principios con validez universal: "lo que es válido para mí, lo espara los otros y no ha de ir en beneficio para unos y perjuicio para otros".[332] De esto se deriva que entremos al terreno del comportamiento moral sus razones y justificaciones, ya que éste se halla intrínsecamente relacionada con las necesidades y beneficios sociales.

En este orden de ideas, llegamos a los valores puesto que el comportamiento moral es evaluado socialmentc. Para ello, la condición óptima sería que tal comportamiento fuera consciente y voluntario. No obstante, es posible estar transitando por alguno de los estadios del desarrollo moral. De esta forma, el comportamiento desplegado por el sujeto responde a razones personales y sociales que se traducen en hechos moralmente valiosos, los cuales son abordados. investigados y explicados y, en consecuencia, producen teorías e hipótesis a través de un trabajo rigurosamente científico. Este es elcampo de la ética al dar cuenta de los valores que guían las prácticas morales de los seres humanos. Al mismo tiempo, aborda las condiciones en que surgen —tanto valores como prácticas—, su origen, principios y criterios por los que se justifican los actos morales considerados valiosos. Por consiguiente, la pregunta a la que da respuesta la ética es: ¿por qué se ha de observar o se ha observado cierto comportamiento, qué principios morales lo guían, cuáles son sus motivos y qué referentes teóricos lo respaldan?

LA ÉTICA, LA MORAL Y LOS VALORES

El uso del término valor, que se aplica a un proceso económico, es extensivo a distintos campos de la actividad humana, incluyendo la moral. Así, los valores se realizan

[331] Cortina. Adela. *Construir confianza*. Madrid, Trotta. 2003
[332] Fuentes. Sara María. *Logro escolar y poder*. Mcxico. Plaza y Valdés.2005

por y para las personas en su ámbito histórico social, ya que esta acción implica apreciar las condiciones y el carácter de los elementos que intervienen. Esto es la historicidad de las personas en tiempo y circunstancia es condición *sine-qua-non* para atribuir la categoría de valor a un objeto, valor que se materializa en relación con las condiciones concretas de la existencia de los individuos, es decir, sus necesidades.

A partir de esa consideración, se establecen principios o normas. Estos son puntualizaciones que tienen la intención de regular el comportamiento de los sujetos de acuerdo con las necesidades de la comunidad. Al conjunto de esos principios o normas de acción destinados a regular las relaciones de los seres humanos en sociedad, como ya fue apuntado, se le denomina moral y el vínculo que se establece entre ésta y la persona es la conciencia moral, juez interno que involucra una valoración de las acciones con base en las normas que conoce y reconoce como obligatorias.

En este sentido, todo acto moral se fundamenta en la posibilidad de elegir entre distintos actos posibles. En esta desempeña un papel importante la conciencia moral, en la que se han introyectado normas y valores acordes con la moral vigente la cual encierra una relación dialéctica entre la conciencia autónoma yla conciencia heterónoma. Esto se debe a que sólo el acto que comprende la elección de un valor elegido de forma libre y sin imposición puede considerarse inherente a una moral autónoma. Asimismo, es conveniente recordar quela conciencia moral no está condicionada por completo, ni tampoco está sometida a un poder del todo externo. En otras palabras, en esta posibilidad de elegir, el individuo expresa su decisión personal en el marco histórico de la sociedad en la que se desenvuelve.

Por ejemplo, recurramos a la situación de una persona cuyo mejor amigo padece una enfermedad en su fase terminal y éste lo desconoce. Le solicita a esa persona que le diga la verdad. Ésta sabe que la verdad sería devastadora para su amigo. El valor moral que ímplica no decir la verdad, ¿se justifica en este caso?

LA ÉTICA PROFESIONAL

La parte de la etica general que estudia, de forma particular, los deberes y los derechos de los profesionistas es la denominada ética profesional. En torno a ella tenemos dos perspectivas: la especulativa y la práctica. La primera estudia los principios fundamentales de la moral tanto individual como social y los toma como punto departida en el análisis de los deberes y derechos profesionales. La segunda determina y establece mediante reglas y normas de comportamiento, el orden necesario para procurar el bien delgrupo o comunidad.[333] Ambas se ocupan de loque es moralmente justo en las acciones de los profesionistas.

[333] Cocina, Javier y Laura Solorio. *Ética profesional comparada,* México, Instituto Mexicano de Contadores Públicos, 1995.

Por su especificidad, es común que las regias de ética profesional sean asentadas por los teóricos del área —como ha sido en los tratados sobre ética a lo largo de la historia— o por los mismos especialistas que trabajan en diferentes áreas de determinadas empresas o instituciones.

En esas condiciones, los códigos de ética profesional sirven de guía para la acción moral. Esto, es de gran ayuda en especial para los nuevos profesionistas que se incorporan a los distintos ámbitos de trabajo y, además, a partir de ellos, el conglomerado de profesionistas explícita su intención de respetar su profesión, de trabajar con lealtad y de cumplir con la sociedad. En ello desempeña un papel fundamental el hecho de que las normas que regulan el comportamiento de los profesionistas son más dependientes de los acuerdos con la sociedad, ya seade forma explícita o implícita, que en cualquier otra área de lo social.

Por otra parte, se hace necesario advertir que se debe tener la sensibilidad, también profesional, de no seguir las normas ciegamente en un afán de fiel obediencia Dichas normas deben analizarse y estimarse en su justa dimensión y circunstancia.[334] Es decir, es conveniente abstraerlas normas de su contexto ideal, utópico[335] y colocarlas en la realidad de la interacción y desempeño profesional. Esto nos lleva a aseverar—siguiendo una premisa de Kant—que el éxito profesional sólo es legítimo si considera que quienes participan en el proceso son fines en sí mismos y de ninguna manera han de ser considerados medios.[336]

LAS PROFESIONES Y LOS PROFESIONISTAS

El origen de las asociaciones profesionales se halla en la antigua Roma. Quienes se considerahan profesionistas o profesionales se agrupabanen los *collegia* y cada uno de ellos estaba representado por una deidad. Posteriormente, en la época medieval, se forman gremios, los cuales estaban bajo la encomienda de un patrón y cada gremio se regia por sus propias normas internas. Un gremio, aparte de glutinar a quienes ejercían un oficio, normaba los deberes que debían cumplirse y señalaba los privilegios que la sociedad debía a sus miembros.[337]

En los gremios de la época medieval se establecían deberes.

Esta concepción de deberes y derechos—presente más tarde en las asociaciones de profesionistas - ha trascendido hasta nuestros días con un elemento más: los profesionistas

[334] Rowan, John. "The moral foundation of employee rights", en John Rowan Y Samuel Zinaich, Jr. *Ethics of the professions,* Canada, Thomson, 2003.
[335] Entendido como algo que puede llegar a ser tan posible como real
[336] Ioanna Kucuradi "Business ethics, multinacional corporations and developing countries". *En John Rowan y Samuel Zinaich, Jr. Ethics of the professions.* Canada, Thomson, 2003.
[337] Cortina, Adela y Jesús Conill, *10 palabras claves en la ética de las profesiones,* Navarra, Verbo divino, 2000.

tienen un compromiso moral con la sociedad. Este compromiso les lleva idealmente a cultivar valores y cualidades, con el fin de aspirar a alcanzarla excelencia necesaria para cubrir de forma óptima las necesidades sociales, las de su gremio, las de la corporación para la cual trabajan y las del mismo profesionista.

Pero, entonces ¿qué es una profesión? Una profesión es una actividad que comprende un trabajo que requiere conocimientos, capacidades y habilidades en los cuales la aplicación del intelecto en largos periodos de educación, previa al desempeño de la profesión desempeña un papel importante. El ejercicio de una profesión requiere práctica constante y actualización de conocimientos y, en estas condiciones, el trabajo del profesionista es recompensado en forma económica, así como también reconociendo el prestigio a que se hace acreedor.[338]

Los profesionistas se agrupan en cuerpos colegiados, asociaciones o gremios, con la intención de conservar y acrecentar el patrimonio tanto intelectual como moral de su comunidad, definiendo deberes y derechos mediante el acuerdo de normas y criterios. Éstos son de índole tanto ética como técnica y tienen la finalidad de satisfacer las necesidades sociales de manera óptima.[339]

Como podemos deducir, las necesidades sociales toman indispensable la profesionalización de las actividades conducentes a su satisfacción. Su carácter moral deriva de esta finalidad y debe abarcar el trabajo profesional y conformar la ética del profesionista.

De este modo, más que *poiesis*, esto es, la acción por la que se obtiene un objeto, la actividad profesional es *praxis*, como acción que al llevarse a cabo es un fin en sí misma y en esa acción se va constituyendo y desarrollando el profesionista que la ejecuta. En consecuencia, éste va adquiriendo una identidad particular y generando un sentido de pertenencia que va de lo personal, pasa por su grupo de profesionistas, por la institución para la que trabaja y llega hasta el sentimiento de ser parte constitutiva importante de la sociedad en la que se desenvuelve.

Cortina y Conill[340] han señalado lo que en nuestros días puede conformar el *ethos* del ejercicio de una profesión:

— Como actividad humana social es un bien específico indispensable.

— Es legítimo que la sociedad exija a los profesionistas que proporcionen ese bien.

— Los profesionistas han de ejercer su actividad con vocación.

[338] Smith, John. "Strong separations in profesional ethics", en John Rowan y Samuel Zinaich, Jr. *Ethics for the professions.* Canada, Thomson, 2003.
[339] Cocina, J. y L. Solorio. *Op. cit.*
[340] Cortina, A. y J. Conill. *Op. cit*

— Han de poseer además de conocimientos, habilidades y capacidades, las licencias y credenciales necesarias para ejercer.

----Han de pugnar por la universalidad de suética, moral y valores para superar su aplicación grupos cerrados.

—Han de trabajar en forma permanente enfavor de la excelencia profesional.

— Han de participar en la elaboración de códigos éticos, principios morales y establecimiento de los valores necesarios.

En este orden de ideas y más allá de la delimitación de los valores que han de quedar plasmados en los códigos propios de cada institución o corporación, nos aproximaremos a reflexionar acerca de los valores morales que han de ser parte constitutiva de todo profesionista que se precie de actuar con ética.

LA LIBERTAD

Entendemos la libertad como la posibilidad de la persona de elegir un modo de actuar que, en determinadas circunstancias, demanda la aplicación de referentes éticos, cristalizados en principios y que toman cuerpo en un comportamiento en valores. Dicho comportamiento está signado por una diversidad de factores, entre ellos, el entorno social, el momento, la presión de los demás, etc; sin embargo, no es determinado por ellos. Es decir, un abanico de posibilidades de acción brindan oportunidad a la persona de ejercer la autodeterminación como práctica de la libertad moral "para"[341] un fin elegido, que involucra valorar las consecuencias de una acción.

Lo anterior, apunta a un requisito para ejercer la libertad dentro de un referente ético: que no haya coacción externa, pues a pesar de que el comportamiento en valor al que hacemos referencia es de índole sociomoral, ya que se encuentra atravesado por la relación con los congéneres, es la acción conscientemente libre la que le otorga esa calidad. Esto nos habla de una elección personal sobre otras acciones que pueden alejarse de toda ética (recuérdese que los actos de valor moral aun cuando se han situado de forma jerárquicamente distinta a lo largo de la historia pueden ser reconocidos en su carácter universal).

Otra faceta de esta libertad moral que se presenta en el marco preestablecido de una sociedad es el reconocimiento de la libertad de los demás. Si yo soy moralmcnte libre, entiendo reconozco que los demás tienen el mismo derecho. Esto es, la afirmación de mi libertad conlleva el reconocimiento de la libertad de losotros hombres, Asi, ejercer la libertad moral es tanto un derecho como un compromiso.

[341] Puig, joseph. La construcción de la personalidad moral. Barcelona.Faidós, 1996.

Volvemos ahora a la conciencia. Por un lado y como apuntamos líneas arriba, es el juez moral interno. Por el otro, es percatarse, darse cuenta de que se está eligiendo una forma de actuar y hacerse responsable de ella. Esto implica que, si se actúa en función de recompensas, premios, sanciones o castigos, los cuales se pueden entender provenientes de seres tanto humanos como divinos, las acciones llevadas a cabo se caracterizan por pertenecer a una moralidad heterónoma, pues el sujeto se guía hacia la obediencia por motivos externos. Cuando sus actos se rigenpor la convicción interna de proceder conforme a principios morales de conciencia y respeto los derechos universales, está actuando con libertad en el más amplio sentido ético.

Es evidente que no nacemos teniendo esta libertad moral en sentido estricto, la cual se distingue de una libertad más general entendida como un derecho natural, en un sentido más amplío. No hemos sido programados en forma genética para poseer o no aquélla. Por lo tanto, el conocimiento, la razón, la reflexión y la práctica pueden conducirnos a actuar con valores dentro de un marco moral y así llegar a ser éticamente libres.

La libertad como valor de la ética profesional es medular dentro de las leyes del mercado global que rigen en la actualidad distintos ámbitos de la vida económica y, por ende, social en el mundo entero. Hemos de entender esta libertad como una acción históricamente localizada en el marco de lo personal y de las comunidades tanto profesional como social.

La libertad, de acuerdo con Ortega y Mínguez,[342] además de un principio, debe ser vista como un modo de vida. Esto nos indica, adicionalmente al valor ético que representa la libertad, que el profesionista que quiera ser moralmente libre o se precie de serlo, debe practicar este modo de libertad en la cotidianidad de su actividad profesional. Así, son sus elecciones y decisiones las que van construyendo su libertad día a día.

Pero, volviendo a las leyes del mercado global antes mencionadas, ¿cómo podemos ser éticamente libres, si parece que lo que actualmentese pide es uniformidad de pensamiento y una permanente necesidad de consumismo y mimetización con las computadoras, estar programados para no cuestionar?

En primer lugar y ya que la libertad se ejerce viviéndola, es necesario que los profesionistas creen su propio espacio para la autodeterminación. En otros términos, que ejerciten su autonomía moral, a partir de la creación de una conciencia moral que les sirva de orientación y guía. Para ello, se requiere que su autodeterminación[343] no sea ni incondicionada (habrá que analizar la circunstancia que la rodea), ni individualista (ha de estar consciente de la presencia permanente del otro).

[342] Ortega, Pedro y Ramón Mínguez. *Los valores en la educación*. Barcelona, Ariel, 2001
[343] Puig.J. *Op., cit.*

En segundo lugar, los profesionistas deben percatarse de que su libertad les da la posibilidad de elegir. Como es evidente, toda elección representa una renuncia y su elección ha de orientarse a los valores morales sobre cualquier otro tipo de asuntos; esto es, la elección de la norma, lo cual está indisolublemente ligado al hecho moral.[344]

En tercer lugar y a efecto de orientar los valores que su ética profesional les dicta, en caso de duda, deben comparar esos valores con las normas éticas dictadas por los grupos colegiados o asociaciones de su profesión. Las normas de referencia han sido diseñadas por colegas profesionistas,[345] lo que ciertamente las hace afines a las que yo, como su par, puedo considerar moralmente válidas a nuestra profesión.

Por último, podemos señalar que más allá de la pretensión de uniformidad que en apariencia calificaría a un profesionista como candidato a un buen puesto, se halla la necesidad, no aparente sino real, de profesionistas con iniciativa, creatividad y decisión para ejercer con autodeterminación moral su libertad para elegir éticamente lo correcto. Es indispensable considerar a todos aquellos que estén implicados en esta acción y los "que puedan ser afectados y, en caso necesario, buscar el diálogo que propicie acuerdo o consenso, sin exclusión de quienes estén involucrados[346].

De esta manera, no se es un "actor del mercado global"[347], sino un profesionista que ejerce su libertad moral enmarco histórico-social que le ha correspondido vivir, consciente de su libertad que le permite obedecer con criterio y sensibilidad su propia ética profesional.

LA RAZÓN

La aplicación de la razón es un proceso indispensable en toda acción moral. Para determinar que "algo" debe hacerse, debe razonarse y para que la razón pueda aplicarse, es preciso haber construido determinados conocimientos, pues el conocimiento no se adquiere, se construye. Para construirlo se requiere allegarse información, comprenderla, analizarla, relacionarla, cuestionarla y aplicarla, con el propósito de que por medio de esta construcción, llevada a cabo por el sujeto cognoscente, éste se apropie, es decir, haga suyo, el objeto de conocimiento.[348] En consecuencia, si en una circunstancia decido actuar eligiendo un valor moral, es aplicando libremente la razón porque conozco y reconozco ese valor sobre otras opciones que me son dadas elegir.

---

[344] Cocina, J. y L Solorio. Op., cit.
[345] Cortina, A. y J. Conill. Op., cit.
[346] Cortina A. Op. cit.
[347] Alexandra, Andrew y Sétimas Miller. ''Needs, moral self-consciousness, and professionnl roles", en John Rowan y Samuel Zinaich, Jr. Ethics for the professions, Canada. Thomson, 2003.

[348] Fuentes, Sara María Op. cit

En este sentido, se hace inevitable señalar que existe un proceso evolutivo en razonamiento de los actos morales. De este proceso, que ya fue explicado en un capítulo previo, recapitularemos. En un nivel (A) premoral, estadio 1, el sujeto orienta sus actos por la obediencia y el temor al castigo. Posteriormente, en el segundo estadio del mismo nivel premoral, puede guiarlos en función del placer o comodidad (hedonismo ingenuo) que representa no tener problemas. De aquí, se puede pasar a un segundo nivel(B), el cual está relacionado con lo que se espera socialmente del sujeto. En el estadio 3, perteneciente a este nivel (B), concibe realizar actos que puedan calificarse como morales, con el fin detener relaciones aceptables con los demás u obtener su aprobación. En el estadio 4 del mismo nivel (B), los actos moralmente producidos y aceptados son los que han sido aprobados por la autoridad. A continuación tenemos el tercer nivel (C), en el que la persona actúa en función de principios morales autoaceptados. En el estadio 5 del nivel (C), los actos morales del sujetoson de compromiso hacia los derechos individuales y la ley que ha sido aprobada democráticamente. En el estadio 6 de este nivel (C), el más alto moralmente, sus actos son regidos por una moralidad de principios individuales de conciencia. [349]

Los niños pequeños tienen transitar por un proceso de disciplina impuesta por los padres, antes de llegar a laedad en que les es posible razonar acerca de ella.

En este marco de referencia, es importante destacar que en ocasiones el desconocimiento, o ignorancia, es imputable a una circunstancia natural y en estas condiciones no es posible razonar acerca de lo moral de una acción. Por ejemplo, los niños pequeños deben transitar por un proceso de disciplina impuesta por los padres, antes de llegar a la edad en que les es posible razonar sobre la misma.

El caso contrario es, por ejemplo, el del adulto que, conduciendo de noche su auto a gran velocidad, se estrella con otro vehículo que estaba parado, sin luces, en una zona oscura. Moralmente no es posible que el conductor diga que "no sabía" del auto que estaba estacionado ahí. Este desconocimiento o ignorancia no le exime de un posible razonamiento moral antes del accidente; esto es, el ejercicio de su libertad ha de llevarlo a ser moralmente cuidadoso de su seguridad y la de los demás. Después del accidente, el razonamiento moral debe ser responsable de lo ocurrido.

Dicho razonamiento moral constituye la conciencia moral, que es esa instancia que nos permite razonar y juzgar la calidad moral de nuestras acciones y sus consecuencias.

Ahora bien, como Aristóteles señaló hace ya varios siglos, lo que nos distingue del género animal como tal es la capacidad de razonar. Esta capacidad de razonar se debe hacer evidente en los profesionistas. Durante un largo período ellos tuvieron que someterse a un proceso de educación, preparación y adiestramiento para llegar a ser lo que deseaban. Para

[349] Kohlberg, Lawrence. *Psiología del desarrollo moral*. Bilbao, Desclée de Brouwer. 1992

ello, tuvieron que hacer uso de sus razonamientos en distintas ocasiones, con la intención de llegar a ser lo que actualmente son.

Estos razonamientos les hicieron comprender que el ser humano se mueve en un mundo de derechos y deberes, anteriormente en el ámbito de la escuela, más tarde en el ámbito profesional. Así, les ha sido posible darse cuenta de que aparte del compromiso externo que lo que han hecho y hacen representa, existe otro que es interno: los dictados que su ética personal librey razonada les demanda llevar a cabo. A ésta añaden otra por su actual circunstancia, la ética profesional, también con ejercicio pleno de su libertad y razonamiento.

El razonamiento conlleva que los profesionistas incluyan los valores morales como realidades operativas de su trabajo. De entre ellos, podemos destacar el que las personas sean fines en sí mismas y no medios, y que al desempeñarse en el ejercicio de su profesión busquen hacerlo en el grado de excelencia a que puedan aspirar. Al hacerlo, los profesionistas aplican su razonamiento práctico, que, en este marco dereferencia, podemos definir como el conjuntode actividades, en primera instancia intelectuales para de ahí pasar a la acción, que el profesionista efectúa en función de objetivos predeterminados, los cuales no soslayan ni ponen delado su ética profesional.

De esta forma, la persona procesa la información allegada y, a través de este proceso, decide actuar de tal modo que su acción quede cobijada por principios o normas acerca tanto de lo que es conveniente, como de lo que es deber moral.[350] Al hacerlo, el profesionista reflexiona sobre los pros y los contras, se plantea alternativas y elige lo que es éticamente mejor. En muchos casos, la elección no es sencilla, pero al optar por lo moral razonadamente, estará respetándose y haciendo lo mismo con los demás.

Al actuar de esta manera, el profesionista establece límites y previene abusos, permite el intercambio de acciones permeadas por cuestiones éticas y trasciende en el ejercicio de su profesión;[351] lo cual, desde luego, no excluye el correspondiente beneficio económico.

En consecuencia, la ética profesional se pone en práctica enfrentando los conflictos, esto es, problematizando la realidad, dando soluciones razonadas que no se deslinden de sus implicaciones morales. Recordemos que la práctica constante se torna en hábito y este pasa a formar parte de un modo de ser personal que permitirá a los profesionistas superar los problemas morales que surjan en su interacción con los demás, en marco de su relación de trabajo.

[350] Hernández, Alberto, *Elementos formales para el análsis ético*, México, ITESM-CCM, 1998.
[351] Cocina, J. y L. Solorio. Op., cit

LA VOLUNTAD

Indudablemente y como ya hemos visto, el uso de la razón desempeña un papel fundamental en la determinación y valoración de un acto como moral. Pero la libertad y la razón no son suficientes. Un tercer elemento es la voluntad. Sólo si la persona decide ejercer su voluntad puede llevar a cabo actos moralmente éticos. Esto significa que si existe cualquier tipo de imposición que obligue al individuo a actuar más allá de su propia conciencia moral —ésta lo impulsaría aaplicar su voluntad-- no está ejerciendo esta última ampliamente, ni su razonamiento, ni su libertad.

Por ejemplo, la ley establece que las personas no deben conducir sin licencia. Si yo opto por no conducir un auto por el temor a ser sancionado, no estoy actuando conforme a una moral autónoma, porque lo que me mueve es el temor al castigo; así que aun siendo mi acto moralmente válido, es de carácter heterónomo. De otra forma, si reconozco que debo abstenerme de manejar ya que conozco la reglamentación y aun sin riesgo de ser sorprendido, decido libre, consciente y voluntariamente no conducir, estoy actuando moralmente con autonomía.

En este sentido, es conveniente destacar que el respeto a las leyes no está reñido con un comportamiento en valores. La diferencia estriba, en este caso, en hacerlo por voluntad propia y convicción o, en el caso contrario, hacerlo por temor al castigo. En esto último, como fue señalado, entra en juego una determinante causal ajena a un comportamiento totalmente voluntario y autónomo.

Entonces, observamos que la voluntad es una cualidad constitutiva de la persona moral, que actúa movida por principios de autoconciencia, pues ésta decide sus propias normas en función de sus valores personales y actúa enconformidad con ambos. Kant[352] denomina a esto razón práctica y la define como la facultad de actuar de acuerdo con la propia representación de reglas.

Así pues, en el mundo del ejercicio profesional, la voluntad, cuya característica principal es la elección libre y razonada de la persona, requiere, además de optar por las normas morales internas que ya rigen su comportamiento, de otra elección en los mismos términos: la voluntad de dirigir sus actos por la ética profesional, que es el referente moral para su desempeño en el mundo del trabajo. Habida cuenta de que ningún acto calificado como moralmente autónomo puede prescindir de la voluntad de quien lo ejecuta, los grupos colegiados y las asociaciones profesionales dictan en principio preceptos morales que se enmarcan en derechos y obligaciones destinados a ser respetados por sus agremiados de forma voluntaria.

Esta última alusión obedece al hecho de que si un porefesionista se incorpora a alguna asociación o colegio lo hace porque así lo ha decidido. A partir de este momento

[352] Kant, Emmanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid, Espasa-Calpe. 1975

está comprometido a respetar la normatividad. Es decir, ei voluntario de formar parte de esa institución le lleva a aceptar —valga la expresión— una coacción impuesta por otros, de cierta manera. No obstante, esa coacción tiene sus límites, pues la identidad, el sentimiento de pertenencia y el orgullo profesional son factores que orientan a los profesionistas a hacer propias las normas estipuladas.

En estas condiciones, la persona, al hacer suya la ética de su profesión, la está construyendo para sí. En esta acción hace uso de su autonomía y de su capacidad de reflexión y análisis, pues nada hay más opuesto al ejercicio de la libertad moral que el seguir ciegamente reglas establecidas.

Sin embargo, no siempre es fácil actuar con ética por voluntad propia. Las tentaciones y la inercia pueden ser lastres tan presentes como intangibles. Esto se debe a que las convicciones morales requieren un esfuerzo complejo de construcción,[353] elaboración y reelaboración en cada situación en que los profesionistas deban aplicar principios éticos. Así, la voluntad se va configurando hasta convertirse en hábito.[354]

Por lo tanto, los profesionistas dirigen su voluntad hacia el objeto externo, que es la norma, haciendo uso de atención, interés, conocimiento, afecto y práctica. Por medio de ellos la procesan y al hacerlo la convierten en objeto interno. En estas condiciones, la norma profesional se convierte en "su" norma. Confome esto, la ética profesional ya no es sólo la dictada por unos para ser respetada por otros. Por su propia decisión, los profesionistas saben qué hacer con las noirmas profesionales, puesto que ahora ya son suyas.

LA RESPONSABILIDAD

Para contestar la pregunta ¿qué es la responsabilidad?, debemos hacer referencia a y englobar las cualidades o virtudes antes señaladas. Es decir, la responsabilidad en la ética alude a lavoluntad de una persona de decidir de maneralibre y de forma razonada, actuar conforme a ciertos valores. Pero, además, es asumir la implicación de los motivos de la acción, la corrección en caso de que se requiera y las consecuenciasde esa acción.

Un ejemplo de lo anterior es la responsabilidad de estudiar una carrera que se ha elegido cursar. Si el estudiante ha hecho su propia elección y se percata, ya avanzando en sus semestres, de que no indagó lo suficiente acerca de las materias que forman parte del plan de estudios y descubre que existen algunas que le resultan difíciles o que francamente le disgustan, debe asumir su papel en su decisión previa. Esto es, corregir su posición respectoa las materias o, en su defecto, en relación con la carrera, asumir las consecuencias que en este caso podrían traducirse en una mayor dedicación en tiempo y atención, buscar

[353] Davis, Michael. “Professional responsability: just following the rules”, en John Rowan y Samuel Zinaich, *Jr, Ethics for the professions,* Canada, Thomson, 2003.
[354] Puig, J. *Op. cit.*

asesoría especializada o, incluso, cambiar de carrera. Si esto último fuera necesario, su responsabilidad, como valor moral personal le conduciría a no justificarse culpando a otros, sino a asumir su responsabilidad y evitar en lo futuro incurrir en los errores que lo llevaron a estar en esta posición.

Algo en verdad valioso de llevar a cabo unaacción ética responsable es que permite el crecimiento moral a quien la ejecuta, encaminándolo a aplicar esta ética de la responsabilidad entodos sus actos. De este modo, no cae en el estereotipo de justificar sus acciones; antes bien, será su mejor crítico —en este caso autocrítico—, lo cual le conducirá al hábito de la responsabilidad corno parte esencial de su vidacotidiana ante la convicción de que se debe hacer lo que debe ser hecho.[355]

Para Kant, eso es estar convencidos de quevivimos en un mundo de deberes, en cuanto alas acciones que deben realizarse y las que deben evitarse, de acuerdo con la conciencia que reside en nuestro interior. Esta conciencia podemos entenderla como el sentido de responsabilidad moral que el hombre moderno debe asumir en función de una voluntad personal ejercida a la luz de la razón, enmarcada en la libertad de elegir actuar en valores y a partir de la construcciónde principios éticos personales.

Si como bien lo destacan Rowan y Zinaich,[356] el ser un profesionista con ética deriva de ser una persona con ética, sus acciones están envueltas por la convicción de hacer lo que se debe y evitar lo que no se debe con base en los valores morales que se poseen.

No obstante, al referirnos a la responsabilidad en cuanto a la ética profesional, resulta conveniente destacar algunos aspectos. Uno de ellos es la responsabilidad frente a la propia profesión.

Parte indispensable del protocolo que se efectúa cuando una persona obtiene su título profesional, es decir, del momento en que ha cubierto todos los requisitos para alcanzar el status formal de profesionista, es la protesta que éste realiza. En este protocolo, un profesionista con jerarquía inquiere al graduado: "¿Protesta usted y hacer cumplir la normatividad que su profesión le implica y lo que de ello emane?". A lo cual el postulante responde: "Sí protesto".

Este acto protocolario conlleva una aceptación, un compromiso y, por lo tanto, la responsabilidad de los nuevos profesionistas decumplir en forma responsable con lo que han protestado. Es muy probable que en ese momentoellos no conciban que en su futura vida profesional habrá ocasiones en que tengan que trabajar arduamente, sobreponerse y superar escollos con el fin de cumplir con esa responsabilidadque se impusieron desde el momento en el que estuvieron listos para iniciar su vida profesional. Al entrar de lleno en

[355] Puig, J. *Ibid.*
[356] Rowan, John y Samuel Zinaich, Jr, *Ethics for the professions*, 2003.

ésta, se percatarán de quela ética profesional tiene demandas morales adicionales a las de la ética general. Entre ellas, códigos morales emanados de las instituciones, privadas o públicas, que suelen incluir respeto por los aspectos técnicos, discreción al conocer aspectos delicados y aun secretos de la institución, juicios de valor en cuanto a la ejecución o no de ciertas acciones, conservación y, en su caso, mejoramiento de los estándares de ejecución de su trabajo.[357]

A lo anterior podemos agregar, preparacióny actualización dentro de su campo profesional y algunas otras áreas relacionadas con el mismo, lealtad a la institución rechazando actos que no tengan cabida en los rangos de la moral, proyección de la imagen profesional basada en servicios de calidad, cumplimiento profesional de calidad a las demandas de la sociedad y, en consecuencia, derecho a recibir la adecuada retribución económica. [358]

Las responsabilidades morales de los profesionistas no son incoherentes con el trabajo que pueden desempeñary, además, de cierta forma, son una extensión de sus responsabilidades morales personales.

La responsabilidad moral que entraña ser un profesionista con ética no se limita sólo a cumplir con los aspectos anteriores, los cuales son sólo ejemplos y pueden considerarse unos cuantos, entre muchos, sino, además, a vigilar su observancia por los demás.[359] Esta última premisa demuestra una de las diferencias entre la aplicación de la ética personal y la ética profesional. Con relación a esto, se puede añadir que el cultivo de la responsabilidad y el cumplimiento, ambos del orden moral, contribuyen a crear unclima de confianza entre los miembros de la organización, lo cual redunda en una mayor y mejor productividad.[360]

Como podemos observar, las responsabilidades morales de los profesionistas no son incoherentes con el trabajo que pueden desempeñar y, además, de cierta forma, son una extensión desus responsabilidades morales personales. No obstante, habrá momentos en los que los profesionistas entren en conflicto. El ejemplo inmediato puede ser la distribución de su tiempo. Si su profesión les demanda tiempo que podrían de compartir con su familia, ¿qué deberán hacer? La respuesta a este dilema moral es responsabilidad de los profesionistas. La aplicación de su voluntad para resolver ése y otros dilemas debe ejercerse con responsabilidad, empleando la razón a partir de la libertad moral que han alcanzado, en función de la disciplina que han adquirido y desde la aceptación responsable desus obligaciones, tanto personales como profesionales.

[357] Rowan, J. y S. Zinaich, Jr, *Ibid.*
[358] Cortina, J. y L. Solorio. *Op. cit.*
[359] Kucuradi, Ioanna. Op. cit.
[360] Cortina, A. *Op. cit*

LA JUSTICIA

De acuerdo con Aristóteles,[361] la virtud completa y, en consecuencia, perfecta, es la justicia. Es completa porque incluye todas las otras virtudeso cualidades y además, quien la posee beneficia a los otros, pero también a sí mismo. En este orden de ideas, la justicia es norma de valor individual y colectiva. Así, lo ético entraña lo que es justo tanto personal como socialinente. Es una forma de organizar y normar las relaciones humanas y, por lo tanto, involucra el comportamiento que debe sujetarse a las normas de lasociedad. En cuanto a la norma misma, debe ser parte de una concepción universal de la ética: imparcial y equitativa. Es importante señalar que, al actuar de forma autónoma moralmente con justicia, no se hace en función ni de castigos ni de recompensas.

Ahora bien, es posible abarcar lo ético de dos maneras. Una, con el reconocimiento del otro como persona. Dos, con el reconocimientodel otro en el conglomerado social. Esto conlleva la capacidad de ponernos en el lugar del otro y los otros y considerar lo que le y les acontece como si nos ocurriera a nosotros mismos. Esta consideración desemboca en tratar a losdemás como nosotros queremos ser tratados, lo cual conduce a señalar que aun cuando se pertenezca a la sociedad en su conjunto y se persigaun trato justo y equitativo para todos, se debe reconocer en cada persona a un ser individual y único.

La interpretación de la justicia como bien moral nos exige entenderla también en términos de derechos y deberes.

La interpretación de la justicia moral nos exige entenderla también como derechos y deberes. Por ejemplo, si un amigo muy querido de un conocido nuestro es asesinado, nuestro conocido tiene el derecho de reclamarle el peso de la ley sea ejercido sobre el asesino, pero no tiene derecho a buscarlo para, a su vez, matarlo. Tiene el deber moral de seguir de cerca el juicio y de aportar pruebas y presentarse, en su caso, pero no de cobrar un asesinato a su vez asesinando. El sentido ético de la justicia no da cabida a establecer condiciones pasionales, sino objetivas y racionales, y a atender a exigencias morales universales que sean válidas para la sociedad. Rawls[362] además de los derechos y deberes, alude a una distribución correcta de ventajas sociales.

Habermas[363] señala que la justicia dentro de un principio ético universal, debe prever que las consecuencias derivadas de las normas reconocidas a partir de la aceptación general parala satisfacción de los intereses de cada persona, puedan ser aceptadas sin coacción por los demás. Si extrapolamos esta premisa a la justicia como valor moral que debe privar en cada uno, observamos que ésta, así entendida, implica que sin presión alguna

[361] Aristóteles. *Ética a Nícómaco*, Madrid, CEC, 1985
[362] Rawls, John. *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
[363] Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología,* Madrid, Tecnos.

el sentido de justicia personal sea congruente con el de los otros, quienes, a su vez, se espera que apliquen principios éticos de justicia. Estos principios éticos involucran la libertad, la razón, la voluntad y la responsabilidad para actuar por la propia decisión del individuo en función de una vida más enriquecedora, más plena, más feliz, merced al respeto irrestricto a uno mismo y a los demás, surgido a la luz de una ética general, que es la misma para todos.

El actuar con justicia como profesionista se apoya en un principio de equidad ya mencionado; con el respeto debido a todo ser humano, tratar a los demás como queremos ser tratados. Podemos señalar que lo equitativo se fundamenta en la convicción moral de que tal o cual cosa es lo justo y de ninguna manera su objetivo es la obteción de prebendas. Por lo tanto, en el ejercicio profesional la convicción de actuar con justicia regula la forma en que los profesionistas se relacionan con los demás.

De ese modo, la persona que cuenta en su haber con esa cualidad moral al integrarse a la vida profesional comparte este bien con los demás en la institución y también, con ésta misma. Lo anterior no debe dar pauta para entender la justicia como una manera subjetiva de establecerla en condiciones deseables o apetecibles, sino que debe atender a exigencias válidas y compartidas con los demás.[364] En esta concepción. como vemos, se hace patente el reconotimiento y el respeto irrestricto por los derechos humanos.

Así, al contribuir a crear o a mantener un clima de justicia y de respeto mutuo se establecer un espacio en el que quienes en, por y para la institución viven con la convicción de trabajar en un ámbito en el que no imperan arbitrariedades ni favoritismos.[365] Es en este espacio donde pueden darse acuerdos y las negociaciones lejos diálogo, lejos de manipulaciones o engaños.

Actuar de esta forma, con respeto y justicia hacia y para todos contribuye, también, a la búsqueda de soluciones a problemas y a la resolución de conflictos. Al mismo tiempo, el profesionista se realiza como tal al satisfacer necesidades sociales, para lo cual recibió educación, preparación y capacitación —a los que ahora agrega práctica y experiencia—. De esta forma, puede llevar a cabo su actividad profesional bajo la guía del respeto y la justicia,[366] tanto hacia sí mismo como a los demás.

Al referirnos a la justicia no podemos dejar de mencionar algunas otras cualidades que contribuyen a su integración. Ellas son: coherencia, honestidad, valor, concientización, lealtad y sabiduría para practicar el juicio correcto, a fin detomar decisiones justas.[367]

---

[364] Ortega, P. y R. Mínguez, *Op, cit.*
[365] Cortina, A. *Op. cit*
[366] Cortina, J, y L. Solorios, *Op. cit.*
[367] Martin, Mike W. "Whistleblowing: Professionalism and personal life", en John Rowan y Samuel Zinaich, Jr. *Ethics for the profesions,* Canada, Thomson, 2003.

Aunque es verdad que los profesionistas tienen la obligación moral de satisfacer necesidades sociales, no es menos cierto que el respeto a ellos mismos y su sentido de justicia han de llevarles a hacer el mejor uso de los recursos para elevar los estándares en la calidad de su trabajo profesional.[368]

De esta manera, teniendo en mente lo que es justo para todos, se beneficiará a los involucrados, se favorecerá a la institución y se dará un servicio adecuado a la sociedad al ejercer la profesión con la ética que corresponde a personas con calidad moral.

CONTRATO MORAL. INTERCAMBIO Y ACUERDO

Las instituciones están integradas por personas, por lo tanto, son las personas las que conforman la calidad moral de las instituciones en las que participan. En las mismas condiciones, son los profesionistas quienes han de contribuir con su ética profesional a su propio crecimiento y al florecimiento de la institución para la que trabajan. No obstante, es de esperarse que la empresa, en las mismas condiciones, contribuya al desarrollo de la ética profesional de quienes laboranen ella.

En consecuencia, el comportamiento moral del profesionista podrá armonizar con su entorno y esto le facilitará el logro de sus metas. Concomitantemente, los objetivos de la organización[369] que, no perdamos de vista, son económicos y sociales, habrán de tener como referente central las necesidades de los que colaboran con ella para alcanzar el éxito.

En consecuencia, la participación de los profesionistas en este rubro es trascendental. Esto es debido a su preparación, su prestigio y al lugar privilegiado que ocupan en la institución. Este sitio de privilegio entraña un compromiso moral con ellos mismos y con los demás. Su comportamiento, que tiene un punto de partida ensu ética profesional, refleja sus valores y preocupaciones. Su iniciativa para procurar colaboración en el trabajo y despertar el espíritu de equipo entre los participantes para efectuarlo, tenderán a obtener los beneficios de cooperación, confianza mutua y acuerdos que conducen al desarrollo de un orden social positivo para todos. [370]

Ejecutar lo anterior no es fácil, mas desarrollar estas acciones es la vía para evitar conflictos potenciales. Pero si aun así surgieran, profesionista se mantenga firme en estas convicciones contribuirá a su solución. Es conveniente recordar que el conflicto aparece como una consecuencia que, aunque no es deseable, es parte de las actividades de las organizaciones dentro de la sociedad en y para la que trabajan.[371]

---

[368] Alexandra, A. y S, Miller. *Op. cit.*

[369] Aún cuando la organización es algo abstracto, sus objetivos, normatividad e ideales han sido delimitados y establecidos por personas, quienes muy probablemente han sido o son profesionistas.

[370] Cortina, A. *Op. cit*

[371] Leisinger, K. *Op. cit.*

Estas tareas implican que los profesionistas posean las dotes necesarias para actuar como líderes cuando así se requiera. Dirigir implica trabajar en beneficio de todos, considerando, a cada uno de los participantes un ser humano digno de respeto. De este modo, con su ejemplo el profesionista puede conseguir que los demás concurran en el logro de objetivos comunes a todos y a la empresa misma, integrándose como grupo humano en un proyecto común. En estas condiciones, la lealtad, fundamento ético, se hace presente con los mismos profesionistas, con los demás, con su gremio, con la institución y con la sociedad.

Lo anterior conlleva procurar la satisfacción de aquellos que se encuentran fuera de la institución, para los cuales los profesionistas también trabajan, así como el respeto debido a los competidores.[372] Ellos se hacen acreedores a ese respeto, sencillamente por la ética del profesionista, aunque, por otro lado, y al margen de lo anterior, no es imposible que los profesionistas en algún momento requieran del apoyo de esos competidores.

Por lo tanto, el contrato moral que cl profesionista establece consigo mismo y con los demás tiene repercusión en el bien común.[373] De forma paralela, ese contrato contribuye al crecimiento moral del profesionista, dado que va más allá de cualquier normatividad o código de ética que dirija las acciones morales en la institución, sin olvidar que estas acciones no son excluyentes del respeto debido al código ético de la organización.

Ahora bien, con el fin de adquirir cierta práctica—-vale decir—- en torno a la solución deconflictos morales, incluso cuando todavía no se hayan presentado, tanto si caen dentro del código de ética de la organización, como si no es así, pero requieren del árbitro de un tercero en el ámbito profesional, es recomendable que el profesional haga hipotéticamente propios algunos problemas de índole moral que sean de su conocimiento para que los analice desde su propiao razonamiento moral. A partir de la propuesta de Keefer y Ashley,[374] sugerimos considerar los siguientes pasos:

Idenitificar el conflicto moral

Conocer sus puntos relevantes

Presenta una solución óptima y algunas alternativas

Razonar su justificación moral

Puntualizar y evaluar las consecuencias morales a corto, mediano y largo plazoso;

[372] Alexandra, A. y S. Miller. *Op. cit.*
[373] Cortina, J, y L. Solorio, *Op. cit.*
[374] Keefer, Matthew y Kevin D. Ashley. "Case-based approaches to professional ethics: a systematic comparison of students" and ethicists´moral reasoning, en *Journal of Moral Education,* vol. 30, núm. 4, 2001

La sugerencia obedece, sobre todo, a la referencia de Keefery Ashley.[375] Ella señala que más allá de los códigos y normas de ética profesional de las empresas, los profesionistas abocados a dar solución a conflictos morales se hacen en la práctica. De esta forma, al aplicar su juicio ético profesional con regularidad, el profesionista adquiere práctica y afina conocimientos e intuición para cuando, llegado el caso, tenga que resolver conflictos profesionales de índole moral, logre hacerlo de la mejor manera, por el beneficio común y teniendo en mente el contrato moral contraído.

CONCLUSIONES

El mundo actual ya no es el del pasado. El desarrollo tecnológico, logro de los seres humanos, ha acelerado los cambios. La información recorre grandes distancias en poco tiempo y el nuevo orden mundial diseminado por todas partes en el planeta, plantea a los profesionistas el requerimiento de ser altamente competitivos.

La aproximación que un profesionista con ética puede hacer a la competitividad no es para nada, negativa.[376] En primer lugar, podemos señalar que la libertad, el respeto y el sentido de justicia del profesionista le permiten reconocer su derecho a competir, así como de aceptar el mismo derecho para los demás. Por otra parte, el sentido etico de la competencia orienta a los profesionistas a corresponder con responsabilidad a la confianza que la sociedad ha depositado en ellos.

Asimismo, el *ethos* profesional está presente, en el sentimiento de pertenencia a la sociedad en su conjunto, al gremio de la profesión y a la empresa para la que se trabaja. Esc *ethos* profesional tiene la virtud de que, al dotar al profesionista de valores morales, lo torna más flexible, más fuerte, más experimentado, en fin, más humano ya que, sin duda, quienes poseen valores éticos que son guía en su desarrollo profesional, están mejor preparados para enfrentar y superar con éxito las contingencias que aparecen en el ámbito del trabajo.

Desde luego, en ocasiones, conseguir eso es difícil y la pregunta "¿Qué debo hacer?" se torna compleja. Entonces, debe recurrírse a otras preguntas; "¿Cuál es la norma o normas a seguir? ¿Cómo se relaciona una posible acción con otras? ¿Qué consecuencias implican unas u otras acciones?

Aprender a decidir conforme a la ética profesional es asunto de práctica. La práctica forma el hábito y éste se convierte en parte esencial de la personalidad del profesionista. Ello lo vincula de tal forma con el mundo, que le brinda la oportunidad de ir creciendo e ir realizándose en sus acciones. Así, la libertad, la razón, la voluntad, la responsabilidad y la justicia orientan a los profesionistas para que se percaten de que *ethos* depende de ellos mismos. Esto es, deben tener la seguridad de que vale la pena elaborar un proyecto de vida

[375] *Idem.*

[376] Podemos definir la competitividad como la serie de atributos que posee un profesionista, los cuales le permiten concursar con sus pares y sobresalir en el área de trabajo en la que se desenvuelve.

en el que la ética profesional sea emancipación para no ser devorado por el monstruo maquilador de sujetos en serie. Por lo tanto, quienes no optan por los valores morales arriba mencionados, corren el riesgo de no reconocerse para sí, ni reconocer a los demás.

La libertad, la razón, la voluntad, la responsabilidadInjusticia orientan a los profesionistas para que sepercaten de que su *ethos* depende de ellos mismos.

En esos términos, se puede decir que la propuesta de la ética profesión comparada con la ética general es más demandante, el razonamiento que requiere es más acucioso y los compromisos que ella imponen son de un nivel moral más complejo.

Lo anterior obedece a que, además de la aplicación de principios inherentes a la ética general, el profesionista debe tener presente el principio de servicio en sus acciones hacia los otros, la institución que representa y la sociedad en su conjunto. Como Keefer y Ashler[377] han apuntado, la adquisición de un cuerpo especializado de conocimientos, en especial de conocimientos que afectan al bienestar de otros, es, quizás, el rasgo más deftnitorio de un profesionista.

La convicción del profesionista de la aplicacición permanente del principio de servicio confron, en la actualidad, un gran reto: sortear con éxito los valores meramente mercadotécnicos con que se ve cotidianamente bombardeado.[378] Lograrlo de la mejor forma, con base en el principio de servicio, fundamentado en un razonamiento moral, aunado a las cualidades éticas personales y profesionales mencionadas, da cuerpo al perfil de ese ser humano dotado de las características morales necesarias para ser tanto un profesionista de éxito, como una persona en armonía con su empresa, con la sociedad y, por supuesto, consigo misma. Por ello, y dada su normatividad y espíritu tendentes acontribuir a la práctica de valores morales, la ética profesional se erige, por sí misma, en uno de los activos más productivos que pueden existir en la sociedad.

Podemos concluir que, sin duda, el escenario y sus condiciones pueden variar y los conflictos morales de la persona en su cotidianidad pueden ser diferentes a los del profesionista en sus actividades. Sin embargo, si se respeta, respeta a los demás, respeta a su gremio y respeta a la institución, por medio de la aplicación de su ética profesional, que ya ha hecho personal, para resolver los conflictos que se presenten.

Así retomamos el hecho de que para que exista una ética profesional debe existir una ética personal, pues la necesidad de principios dentro de sistemas éticos es inherente a la naturaleza social del género humano.

---

[377] Keefer, M. y K. D. Ashley. *Op. cit.*

[378] De Russy, Candace. "Professional ethics begin on the College Campus", en *Chronicle of higer education,* vol. 50, num. 4. Database: Academic Search Premier.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Sobre ética general:

Sánchez Vázquez. Adolfo. Ética.

> Ambos textos nos remiten a la ética en su relación con la filosofía y con la moral, hacen un recorrido histórico y explican distintas corrientes

Cortina, Adela y Jesús Conill. 10 palabras clave en la ética de profesiones.

> La obra dedica un capítulo a las profesiones en general, su historia y su carácter ético. Los otros capítulos abordan, en específico, perspectivas éticas sobre distintas prefesiones.

Savater, Fernando. Invitación a la ética.

> Más que abordar la ética desde un punto de vista académico, se aproxima a ella a través de la literatura. El autor expone su visión acerca de la ética y proporciona distintos ejemplos.

Rest, James. Moral Dcvelopmcni. Advances i» Research andTbeory.

> Este materiaL nos muestra una perspectiva psicosocial de los valores. Esto es, nos introduce en la formación de las capacidades como elementos que conforman la personalidad psícomoral.

Rowan, John y Samuel Zinaich, Jr, *Ethics for the professions*.

> Ésta es una compilación de trabajos en los que distintos especialistas abordan la etica, tanto entérminos generales, como desde el marco de referencia de determinadas profesiones .

Abbagnano, Nieoía. Dicaonano de filosofij. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Alexandra, Andrew y Seumas Miller "Needs, moral Self, Consciousness, and Professional Roles", en John Rowan y Samuel Zinaich, Jr. *Ethics for the professions*, Canadá, Thomson, 2003.

Aristóteles. *Etic a Nicómaco,* Madrid, CEC, 1985. Cocina, Javier y Laura Solorio. *Ética profesional comparada*, México, Instituto Mexicano de Contadores, 1995.

Cortina, Adela. *Construir confianza,* Madrid, Trotta, 2003.

---------- y Jesús Conill. *10 palabras claves en la ética de las profesiones*, Navarra, Verbo Divino, 2000.

----------y Emilio Martínez. *Ética*, Madrid, Akal. 2001. Davis, Michael, "Professional Responsability: Just Following the Rules?", en John Rowan y Samuel Zinaich, Jr. *Ethics for the professions,* 2003.

De Russy, Candace. "Professional ethics begin on the College Campus", en *Chronicle of Higher Education*, vol. 50, núm. 4. Database: Academic Search Premier.

Ferrater, José. *Diccionario de filosofía*, Madrid, Ariel, 2001.

Fuentes, sara María, Logro escolar y poder, México, Plaza y Valdés, 2005.

Habermas, Jürgen. Ciencia y técnica como ideología, Madrid, Tecnos. 1985.

Hernandez, Alberto. *Elementos formales para el análisis ético*, México, ITESM-CCM, 1998

Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón Pura,* México, Porrúa, 1977.

----------. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

Keefer, Matthew y Kevin D. Ashley. "Case-based approaches to professional ethics: a systematic comparison of students" and ethicists´moral reasoning, en Journal of Moral Education, vol. 30, núm. 4, 2001

Kohlberg, Lawrence. *Psiología del desarrollo moral*. Bilbao, Desclée de Brouwer. 1992

Kucuradi, Ioanna. *Ethics of the professions: Medecine, business, media law*, Heidelberg, Springer, 1999.

Leisinger, Klaus M. "Business ethics, multinacional corporations and developing countries". En Ioanna Kucuradi. *Ethics of the professions. Medecine, business, media law*, Heidelberg, Springer, 1999.

Martin, Mike W. "Whistleblowing: Professionalism and personal life", en John Rowan y Samuel Zinaich, Jr. Ethics for the profesions, Canada, Thomson, 2003.

Mill, John Stuart. *Sobre la libertad,* Madrid, Alianza, 1988.

Ortega, Pedro y Ramon Míngez. *Los valores en la educación,* Barcelona, Ariel, 2001.

Parisi, Alberto. *Raíces clásicas de la filosofía contemporánea*, México, ANUIES, 1977.

Platón. *Diálogos,* Madrid, Gredos, 1985.

Puig, Joseph. *La construcción de la personalidad moral*, Barcelona, Paidós, 1996.

Rawls, John. *Teoría de la justicia,* México, Fondo de cultura económica, 1979.

Rest, James. *Moral Development. Advance in Research and Theory*, Nueva York, Praeger, 1986

Rowan, John. "*The moral foundation of employee rights*", en John Rowan Y Samuel Zinaich, Jr. *Ethics of the professions,* Canada, Thomson, 2003

Rowan, John. y Samuel Zinaich, Jr. *Ethics of the professions*, 2003

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética*, México, Grijalbo, 1999.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética*, Mbarcelona Crítica 1, 1999.

Savater, Fernando. *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1998.

Smith, John. "Strong separations in profesional ethics", en John Rowan y Samuel Zinaich, Jr. *Ethics for the professions*. Canada, Thomson, 2003.

Yurén, María Teresa. *Eticidad, valores sociales y educación,* México, UPN, 1995.

CAPÍTULO 14 TRABAJO Y PROFESIÓN EN LA VIDA CONTEMPORÁNEA

Marina González Martínez

El trabajo es la fuente de las riquezas, afirman los especialistas en economía política Lo es, en efecto, a la par que la naturaleza, que le provee de los materiales que

e1convierte en riqueza. Pero el trabajo es muchísimo más que eso. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre.

Federico Engels.

El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre.

En las últimas décadas ha crecido de manera notable el interés por la reflexión ética en el campo de la economía y, específicamente, de la empresa. No obstante, las opiniones sobre este fenómeno se encuentran polárizadas por una parte tenemos a los partidarios del holocausto que aseguran que vivimos en una crisis absoluta de valores, que la empresa se ha vuelto inhumana —prueba de ello es el creciente índice de desempleo mundial— y que es urgente devolver a ésta los valores humanos que ha perdido. Por el otro lado, se hallan a los escépticos, quienes afirman que la ética no tiene nada que ver con la economía, que los fines de empresa son sólo económicos y que sus mecanisnios se regulan de modo independiente de los intereses de las personas.

Nuestra opinión es que las posiciones extremosas no contribuyen a entender los problemas y que intentar analizar el fenómeno económico y, sobre todo, laboral que hoy vivimos desde fuera de él no nos ayudará a comprenderlo enforma cabal.

Este capítulo está, entonces, dirigido especialmente a los empresarios, profesionistas y trabajadores y su propósito es que ellos descubran dentro de su inserción en el ámbito económico y laboral el potencial que tienen en sus manos pues la empresa no es sólo la fuente de la riqueza, sino, además, es la fuente directa de la condición de existencia de los seres humanos adultos La empresa produce bienesy servicios pero sobre todo, produce sujetos y hoy más que nunca se presenta la necesidad de producir sujetos políticos que posean la capacidad de autogobernarse.

A lo largo de los diversos capítulos del presente libro hemos podido analizar cómo las palabras que cotidianamente utilizamos para comunicarnos tienen diversas acepciones dependiendo delcontexto en el que sean emitidas o del autor que haga uso de ellas. Así, descubrimos que la palabra ética se emplea como adjetivo calificativo o como el nombre de una rama de la filosofía; dela misma manera, reflexionamos acerca de los diferentes significados que se le ha atribuido al concepto de ser humano a lo largo de la historia y en las distintas culturas. El término 'trabajo''opera de modo semejante al de los mencionados. Sin embargo, independientemente del contenido que le otorguemos a esta palabra y de las características de la actividad definida con este vocablo, el trabajo posee una relación ontológica con la condición humana. Trataremos de demostrar esta afirmación analizado el concepto de "trabajo" por medio de dos momentos: 1. A partir un análisis comparativo, demostraremos que la humanidad le ha dado diversos significados a esta palabra en función de las culturas, por que las características de esta actividad son una convención modificable, no estática. 2. A través del análisis de las relaciones que tiene esta actividad

con la vida humana, verificaremos su calidad óntica por la cual somos que hacemos; y, con base en lo anterior, observaremos los efectos que pueden tener en la constitución de los individuos concretos determinadas condiciones laborales. Para iniciar esta doble reflexión proponemosdistinguir entre cuatro dimensiones de análisis:

1. *Dimensión emotiva*: Sobre el sentido de la palabra trabajo todos y cada uno de nosotros tenemos alguna idea preconcebida. Si en un salón de clase un profesor solicitara levantar la mano a aquellos alumnos que trabajasen, es probable que, sin dudarlo, cada uno sabría si levantar la mano o no. En este nivel, en nuestra época contemporánea todos damos un significado a esta palabra y otorgamos un valor a la misma, sea esto consciente o no. El sentido individual, subjetivo que le concedemos a este término y su valor es la primera dimensión a distinguir. Precisamente, por su carácter emotivo, en esta dimensión solemos tener poderosas emociones encontradas acerca de su sentido y emitir juicios sustentados en la mera experiencia personal. Juicios y emociones válidos para nuestra individualidad, pero insuficientes para adentrarnos en el problema social del trabajo. A lo largo de esta exposición no hablaremos de esta primera dimensión, pero cada lector podrá, finalmente, llegar a problematizar su percepción personal. Esta dimensión de interpretación cobra gran importancia porque el trabajo ocupa una parte esencial de nuestras vidas, mas no por ello podemos dejarnos envolver sólo por emociones sin pasarlas por el tamiz del juiciocrítico.
2. *Dimensión física:* A parte de la idea consciente o inconsciente que poseamos acerca del trabajo o de la reflexión filosófica, económica, ética o moral, lo cierto es que a un nivel físico fundamental, *el trabajo es el fenómeno físico de liberación de energía transformadora sobre un objeto en un tiempo determinado*. Esta dimensión que puede parecer realmente pueril no lo será tanto cuando la relacionemos con la corporeidad del ser humano. En el caso del humano esta liberación de energía transformadora tiene dos sentidos: uno trascendente que significa que produce un efecto fuera del agente, y otro inmanente que se entiende como el efecto que causa la acciónen el mismo agente. Cuando trabajamos, cuando actuamos, transformamos nuestro entorno pero, sobre todo, nos transformamos a nosotros mismos, nos hacemos capaces de seguir ejerciendo esa acción, al gradode llegar a ser un hábito. Y por último, aunque no menos importante, esta dimensión de trabajo implica desgaste y deterioro. No hay trabajo que no deteriore y se deteriore en su liberación de energía.

Cuando trabajamos, cuando actuamos, transformamos nuestro entorno

3. *Dimensión de la economía moderna:* Una tercera dimensión se refiere a lo que en la actualidad se entiende por trabajo en el ámbito económico, es decir, al sentido que cualquier consorcio, compañía, empresa o industria entiende el día de hoy por trabajo, y que será el sentido que se le demandará al individuo aspirante a formar

parte como empleado del mismo. En este nivel centramos gran parte de nuestro análisis y discusión. A esta dimensión le llamaremos "significado del trabajo en la economía moderna o en el sistema de producción capitalista".

4. *Dimensión antropológica-filosófitca*. Por último, se halla la dimensión que alude a las relaciones indisolubles entre la actividad identificada como trabajo y la condición humana. En este ámbito, realizaremos un análisis de las posibles repercusiones del concepto de trabajo en la condición contemporánea del ser humano. A esta dimensión le llamaremos "significado dcl trabajo para la antropología filosófica".

Durante el presente análisis sobre el trabajo, el ejercicio de la profesión y su relación con lavida de las personas en la época contemporánea, algunas preguntas que saldrán a la luz y acerca de las que conviene comenzar a reflexionar serán: Para uno mismo, ¿qué es el trabajo?, ¿qué diferencias y qué similitudes vamos encontrando entre la idea propia del trabajo y lo que iremos descubriendo que es esta actividad para la economía moderna, las empresas que contratan y la vida profesional?, ¿qué puede aportar a la realización de la vida la concepción del trabajo de la antropología filosófica?, ¿de qué modo el trabajo afectará el carácter, el físico, las expectativas de vida de las personas concretas?, ¿qué sepuede conseguir mediante el trabajo?, ¿qué exigirá de cada uno el trabajo remunerado?, ¿Qué factores no se podrán obtener mediante el trabajo remunerado?

LA INVENCIÓN DEL CONCEPTO DE TRABAJO

Para hacer una revisión histórica del contenido que se le ha ido dando a este término, nosa poyaremos fundamentalmente en las ideas de André Gorz expuestas en su libro *Metamorfósis del trabajo. Búsqueda de sentido*[379] y las complementaremos con algunas otras Precisamente, lo que Gorz plantea en su texto es que no siempre le hemos dado el mismo sentido a esta actividad y lo que se entiende por trabajo en la época contemporánea es una construcción que empezó a elaborase en el siglo XVIII; que se transformó en el siglo XIX y que se consolidó y extremó en lossiglo XX y XXI. Es decir, la forma en como estamos acostumbrados a relacionarnos y a realizarnos por medio del trabajo es una invención producto de ciertos intereses económicos, que hoy es urgente que revisemos y replanteemos.

Antes de emprender este viaje por la historia es necesario agregar que, por lo común, cuando hacemos una revisión de algún proceso histórico, difícilmente evitamos la tentación de valorarlo en relación con nuestro presente y llegar a la conclusión progresista de que si es pasado ha sido de alguna manera superado. Lo que pretenderemos ahora es intentar descubrir, diferenciar y repensar las características de conceptos anteriores, sus ventajas y

[379] Gorz, André. *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica,* Madrid, Editorial Sistema, 1991.

sus desventajas entérminos de realización humana, de convivencia social, de salud y de calidad de vida.

Siglo V a.C.

La primera referencia que se suele tener acercade una organización de trabajo es la de la Grecia clásica de los siglos V y IV a.C. En esa época, las actividades de administración, procesamiento de los alimentos, cuidado de los animales, etc., eran actividades ligadas a la necesidad de la supervivencia física. El mundo griego privilegiaba la actividad contemplativa por sobre la actividad física y material, por lo que el trabajo que se requería para la supervivencia era considerado una actividad, si bien ineludible e indispensable, indígna para los hombres libres. Por lo anterior, el trabajo lo llevaban a cabo las mujeres —asciadas por su condición física, a la necesidad—y los esclavos. En cambio, los hombres libres, los ciudadanos, no trabajaban en este sentido físico, sino que se dedicaban a actividades dignas de su condición: la filosofía, la política, la poesía, la vida pública. Por su condición de necesidad unida a la naturaleza, el trabajo se efectuaba en foma privada, no era remunerado, y lo que se obteníaa cambio era protección, alimentación, vestido, vivienda, continuidad y cierta solidaridad; no obstante, se carecía de libertad, de movilidad social, económica o geográfica y de remuneración monetaria.

Hoy, estas desventajas nos podrían parecerenormes, pero debemos ubicar este conceptodel trabajo en su contexto. Pensemos en la Grecia del siglo V, en el mundo del siglo V. ¿Qué conocimientos geográficos podía tener un habitante común de la antigua Atenas?, ¿qué poder de movilización?, ¿qué riesgos podría correr si se aventuraba a ir más allá de las fronteras de su propia ciudad? Evidentemente, las expectativas de vida de este ciudadano eran muy distintas a las que podemos tener en la actualidad acerca de estos temas. Por ello, ¿para qué le podría servir en realidad el dinero, para qué podría servirle la movilidad, la libertad, si no deseaba salir de Atenas; para que le servía la acumulación de capital si ni siquiera conocía esos conceptos? Suvida estaba predeterminada aún desde antes de nacer y por ello tenía una seguridad: sabía qué sería de su vida. ¿Cuántos hoy podemos saber qué será de nuestra vida?, ¿cuánto tiempo más estaremos en el trabajo actual? Las comparaciones resultan inapropiadas.

Sin embargo, el conocimiento de la condición del trabajo en el siglo V a.C. puede utilizarse ahora como espejo para cuestionar las características y valoraciones de nuestra propia condición. Por ejemplo, al revisar la visión griega, lo primero que resalta es la carencia de libertad, valor que para nosotros no sólo es supremo, sino que es el principio esencial con base en el cual se erige toda nuestra cosmovisión moderna. Pues bien, tendríamos que preguntarnos qué ntendemos por libertad, qué tanto somos libres hoy, para qué somos libres, qué hacemos con nuestra libertad, y quizá descubriríamos que la forma en como nos organizamos social, económica y políticamente no es tan distinta de la que regulaba a la sociedad esclavista de la antigua Grecia. Tal vez llegaríamos a la conclusión de que ciertos modos de organización laboral no son tan distintos de los del siglo V a.C.

Concepción judeocristiana

Desde otro punto de vista, podemos hablar de la concepción del trabajo de la cosmovisión judeocristiana. Ésta no se ubica en un tiempo determinado en la historia ya que aunque podemos encontrar su fuente en el Génesis bíblico, es una idea que perdura en la actualidad en muchas de las culturas e individuos, sean éstos creyentes o no. Si seguimos el mito bíblico, podemos hallar que después de haber sido cometidala desobediencia de la primera pareja en el jardín del Edén, el castigo infligido consistió enconseguir la subsistencia sólo a partir del sudorde la frente. Así, el trabajo se convierte en el castigo que debe cumplirse y la relación con Dios en una relación transaccional de padre e hijo, con todas las implicaciones que puede entrañarla permanente minoría de edad de la humanidad entera.

Si traducimos estas ideas religiosas al ámbito del trabajo, éste se entiende como una actividad no deseada de la que constantemente se busca escabullir, y en unas relaciones patrón-empleado, supervisor-obrero, de padre autoritario a hijo desobediente que trata siempre de realizar el mínimo esfuerzo, por lo que el padre debe estar continuamente detrás de él, indicándole lo que debe o no hacer. El trabajo es una forma necesaria de conseguir los bienes indispensables para la vida, pero no es el fundamento de la existencia. Dicho en otras palabras: "se trabaja para vivir, no se vive para trabajar".

A pesar de que podemos descubrir numerosas desventajas en una relación de autoritarismo, dependencia e inmadurez, una gran ventaja de esta concepción judeocristiana es que abarca una cosmovisión comunitaria del ser humano, lo que significa que concibe al ser humano como parte de la creación del mundo plasmada por Dios, es el hijo predilecto y la humanidad es una gran familia. Con base en estas creencias podemos encontrar en esta perspectiva un sentimiento de solidaridad, de unidad, de reciprocidad, que no existe en otras concepciones, además de considerar otros ámbitos de la vida y no sólo el productivo remunerativo. Desde este punto de vista, la solidaridad y la calidad de vida son conceptos que hoy en día se vuelve necesario recuperar.

Concepción medieval

En el mismo tenor de la concepción judcocristiana, podríamos detenernos en la interpretación medieval del trabajo. En los siglos v y xv, la cosmovisión occidental que prevalecía, y que nos fue heredada hasta nuestros días dada su hegemonía política y económica, es la de u nuniverso creado absolutamente por Dios, quien ha dejado en su lugar al Papa para vigilar la bondad del reino de la Tierra. Dado el poder de la Iglesia en la Europa de esa época, era el Papa quien fungía al rey y le otorgaba el poder sobre las tierras en nombre de Dios como mandato divino y así, sucesivamente y de manera descendente, el rey a la nobleza y a los señores feudales quienes, finalmente, tenían la posesión de las tierras y todo lo que ellas contuvieran: plantas, animales y siervos. Al otro lado del foso,

fuera de las fronteras del reino o del feudo, el siervo estaba prácticamente muerto, por lo que no le quedaba más que someterse a las órdenes de la autoridad. Esta era una cosmovisión completamente jerárquica del orden del mundo, y como cosmovisión teológica, absolutamente incuestionable, cuyos valores primordiales eran la obediencia a la autoridad, la disciplina, la pertenencia, la seguridad, la tradición. Aunque pueda parecer una conceptualización muy anticuada, hoy día es la visión que se halla en el fondo de muchas empresas contemporáneas de los más diversos tamaños: desde la empresa familiar fundada por el abuelo o bisabuelo y que es la fuente de la riqueza de toda la familia, la cual hereda su dirección; hasta las empresas trasnacionales que obligan a sus empleados a someterse a regímenes tan autoritarios que o entregan su vida a la empresa, como en una antigua cruzada, o están fuera.

Concepción protestante

La perspectiva judeocristiana posee una variante que podríamos llamar protestante que, aunque surge de esa misma concepción, modifica por completo los conceptos acerca del trabajo que tiene la primera definición. En general, desde elpunto de vista protestante, el trabajo ya no es uncastigo, la actividad obligada a realizar más bien, es el único medio individual por el que se puede ser salvado. Cabe destacar la calidad de cosmovisión religiosa de esta concepción, lo que quiere decir que para el individuo regido por la visión protestante del trabajo, éste no es una actividad más, sino la actividad que le concederá o no la salvación eterna.

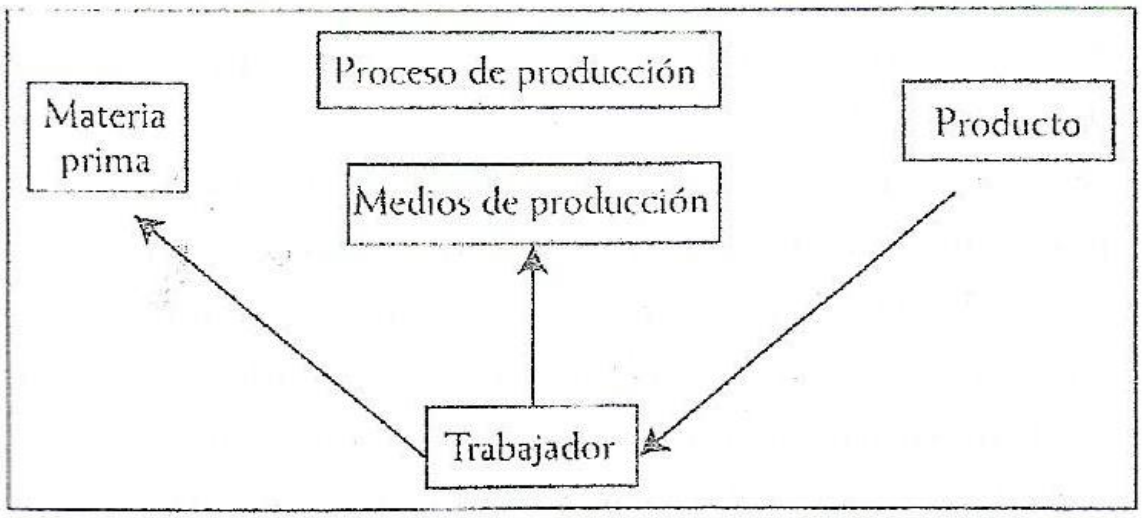
En la actualidad, esta concepción se ha secularizado, mas no ha perdido su fuerza; sino que, despojada ya de la exclusividad de pertenecer a alguna Iglesia protestante, la visión del trabajo como sentido de vida se ha extendido en el espíritu del sistema de producción capitalista contemporáneo. Las ventajas que sin duda podemos encontrar en esta interpretación van desde una alta capacidad de trabajo —por supuesto, si en ello se incluye salvación eterna—, hasta dcsarrollo de virtudes como el ahorro, el ascetismo, la responsabilidad, la puntualidad, la honestidad y altos estándares de calidad.

No obstante, la desventaja que este tipo de opción presenta es que se reduce a una actividad individualista dada la búsqueda solitaria de la salvación particular, lo que también puede conducir al individuo a problemas por su incapacidad de solidaridad en las relaciones interpersonales debido a su alta competitividad. En estavisión "se vive para trabajar y los resultados siempre serán más importantes que el individuo, su contexto y sus emociones". Además, este concepto del trabajo lo podemos ubicar como el problema psicosocial del adicto al trabajo o"workoholic" (persona que ha perdido todos los vínculos con el exterior en todos los ámbitos de su vida y que sólo se siente a gusto sumergido en el trabajo. Este se vuelve la razón de su vida y, aunque puede ser altamente exitoso por sus estándares de calidad, es un individuo disfuncional que no puede entablar contacto ni siquieraconsigo mismo).

Siglo XVII

En este siglo inicia el capitalismo fabril en Europa, por un lado con el esfuerzo de siervos y jornaleros que producían bienes de consumo y ser con- vicios indispensables para la vida que requeríanser siempre renovados y, por otro lado, con los artesanos propiamente, quienes producían bienes y obras duraderas. Comienza a establecerse la diferencia entre los jornaleros y/o peones pagados por su trabajo y los artesanos que se hacían pagar su obra. Así, da inicio la conocida cadena de producción, pero aún distinta a la que hoy conocemos. En el siglo XVII la materia prima le pertenecía al productor, quien no sólo la poseía, sino que tenía un amplio conocimiento de ella y muy probablemente también la había producido, de la misma forma que producía sus medios de producción, conocía su óptimo funcionamiento y él mismo los hacía funcionar transformando la materia prima en el producto. Y, finalmente, poseedor del producto, lo consumía según sus necesidades. He aquí un círculo virtuoso en el que el trabajador se hace en el proceso de trabajo y lo que produce lo produce para sí mismo.

El trabajo en este inicio del capitalismo no sólo era un modo de subsistencia, sino todo un modo de vida *tradicional* y los límites de la productividad eran los límites del consumo, sólo un pequeño excedente era mercancía intercambiable. Al ser que otorgaba identidad a un grupo casi siempre familiar, los valores que se privilegiaban eran el conservadurismo, la tradición, la continuidad, y se observaba como contrario a lo debido cualquier intento de innovación y forma de competencia, no se permitían técnicas ni máquinas nuevas, pues al ser un modo de vida familiar, ¿cómo competir entre hermanos, cómo negociar o regatear salarios entre familia? Aunque ya se habla de un capitalismo inicial, éste todavía no estaba regido por la racionalidad económica que le caracterizará con posterioridad, y pese a que era un medio de subsistencia, entrañaba aún más que esto; era un medio de cohesión, identidad y solidaridad comunitaria.



Sistema de producción fabril. Siglo XVIII.

Como resulta evidente, esta manera de concebir el trabajo presenta varias ventajas, como la ausencia de tensión que produce la competencia extrema, la solidaridad, lealtad, seguridad, conñanza, especialización del trabajo y el reconocimiento al trabajador. Sin embargo, desde la perspectiva contemporánea, esta concepción también tiene sus desventajas, la principal es la falta de movilidad profesional y con ello, económica, social y espacial. No obstante, tendríamos que analizar qué tanto el ideal de movilidad en estos cuatro ámbitos es una realidad hoy en día en la mayoría de los países y qué tanto esta movilidad, se da *de facto* en dirección ascendente o sólo en dirección descendente. Por ejemplo, pensemos en la falta de posibilidad real de ascender en la escala económica a partir de la obtención de una profesión y, por el contrario, en tantos profesionistas que, en lugar de estar ejerciendo como médicos, abogados o contadores, subsisten como conductores de taxi. ¿Qué tanto en nuestros días la elección de una profesión de acuerdo con una vocación es una garantía del ejercicio de la libertad individual, o en realidad obedece a determinantes sociales y/o económicos?

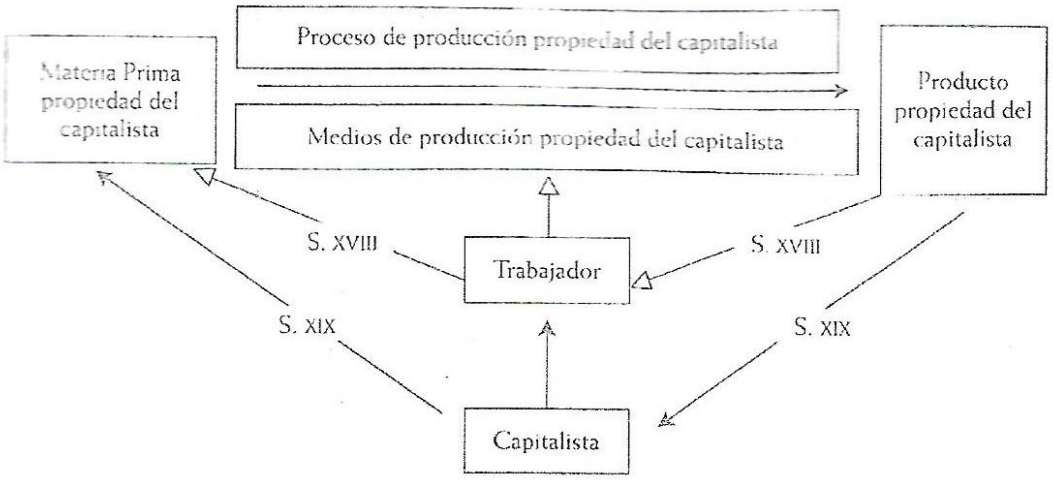
Siglo XIX

En el siglo XIX el espíritu del capitalismo cambia del fabril incipiente al de la racionalización extrema de todo el proceso de producción. Surge un nuevo elemento en el esquema; el capitalista, el individuo que ha acumulado capital producto del trabajo sobrante y con ello ha adquirido la posesión de todos los elementos del sistema de producción, despojando al productor de la tenencia de los medios y apropiándose de su trabajo para que ya no trabaje para sí mismo, sino para el capitalista. Con esta nueva fórmula, se desvanece el círculo virtuoso del sistema de producción fabril y principia el sistema de producción capitalista moderno sustentado en dos principios: 1. Máxima acumulación de capital, y 2. Máxima producción. En este sentido, Gorz señala:

> La novedad del "espíritu del capitalismo" es estrechez unidimensional, indiferente a todaconsideración que no sea la contable, con la queel empresario capitalista lleva la racionalidadeconómica hasta sus últimas consecuencias.[380]

Específicamente, el nuevo espíritu del capitalismo convierte en número contable, manejable y programable todos los elementos del proceso del sistema de producción, incluso el trabajo humano; y en su búsqueda de mayores ganancias y máxima productividad, reducirá costos en todos los momentos del sistema incluyendo a la fuerza de producción del mismo trabajador.

[380] Gorz, A. *Op. cit. p*, 32.



Sistema de producción. Siglo XIX.

El nuevo espíritu del capitalismo significó ventajas muy atractivas para la nueva sociedad burguesa europea, pues la máxima cuantificacíón del proceso permitió el cálculo y la planeación y, por ende, mayor productividad, eficacia,y en consecuencia, mayor acumulación de capital, mayor libertad y movilidad económica,social y espacial.

Aunque, en contraste, para los desposeídos de los medios de producción representó falta de libertad, individualisnio, competencia cada vezmás fuerte, deslealtad, tensión, inseguridad, desigualdad, y que la productividad fuera un valor por encima dcl propio trabajador.

Siglo XX

Para el siglo XX se llegó al capitalismo extremo. En este siglo, el trabajador ya no sólo era un desposeído de los medios de producción, sino un apéndice de la máquina. La famosa racionalidad del proceso de producción se develó en su verdadera irracionalidad porque lo sacrifica todo, incluso al ser humano mismo, en pos de sus objetivos: el hombre —el capitalista, también— existe para el negocio y no el negociopara la vida. Sin embargo, a pesar de eso, se presenta un desarrollo en otros ámbitos de la cultura que de otro modo hubiera sido imposible; el reduccionismo unidimensional de la racionalidad económica propia del capitalismo tendrá una capacidad potcncialmcnte emancipadora en cuanto hace "tabla rasa" de todos los valoresy fines irracionales que permiten el despliegue de las conciencias de clase, género y raza. Ninguna autoridad, creencia, o ideología tendrá la fuerza que le cierre el paso a la emancipación propiciada por el espíritu del capitalismo, pues la racionalidad liberal compañera del capitalismo se conformó como la condición

hegemónica de validación de cualquier condición; ejemplo de esta fuerza emancipadora fue el surgimiento y consolidación de la burguesía sobre el poder y condición de la nobleza de los países europeos del siglo XX. No habrá obstáculo que de libertad.

Desde el siglo XIX fue necesario convertir eltrabajo en una abstracción mensurable para poder ser calculada; se requirió ver el trabajo como una entidad en sí misma separada de quien la realiza. En la actualidad, el trabajo como categoría económica cuantificable está absolutamente separada de la persona viviente del trabajador, por ello cifras como ,5 000 desempleados producto del cierre de la planta de GM en Flint, Estados Unidos, en los años ochenta, es un número más que no desvela a ningún accionista. Pero, aunque esto es un hecho, no deja de ser cierto que cada unidad de esos 5 000 desempleados es un individuo concreto, una vida humana.

El en siglo XX, la categoría económica y antropológica del trabajo verán su más profunda escisión y con ello se perderá el concepto del trabajo como donador de motivación, objetivoy sentido de la vida humana. No obstante, en este siglo ya no es, como en el anterior, la productividad el valor supremo que rige al sistema de producción capitalista, este valor ahora será sustituido por el de la mano invisible delmercado.

Lo anterior significa que en el siglo xx no basta con ser productivo para acumular capital, ahora ser productivo no necesariamente implica estar en el mercado y estar en el mercado es el nuevo ideal. Marx se equivocó, no era la dictadura del proletariado, sino la dictadura de lconsumidor la que regiría los destinos de la economía mundial. Por supuesto, un consumidor enajenado por el dominio de los intereses creados de la mercadotecnia. El consumidor es el nuevo eje que determina el sentido del trabajo y los nuevos valores son la movilidad, la diversidad, la creatividad, la innovación, la moda. Pero en ello seguimos descubriendo la falsa libertad, la plusvalía de la mercancía por encima del propio ser humano, incluso del consumidor, el individualismo. el consumo masivo, la competencia desleal, la estratificación ahora a nivel mundial y no sólo nacional, la desigualdad. La inseguridad.

Llegamos, pues, a la perspectiva en la economía moderna. Como ya lo mencionó André Gorz el trabajo tal como lo entendemos hoy es una invención de la modernidad con todo y sus características, valores y contravalores. De entre todas las actividades que el ser humano debe realizar para la conservación de su vida y para el desanollo de sus facultades humanas (actividades todas ellas sujetas a la definición dada del trabajo en el nivel físico más elemental, como liberación de energía sobre un objeto durante un tiempo determinado que le transforma y con ello el ser humano transforma su mundo y a sí mismo para poder subsistir), la concepción moderna del trabajo y el tiempo concedido a ésta excluye:

1. Toda tarea diaria necesaria para el mantenimiento y reproducción de la vida: actividades de aseo y limpieza personal, actividades relacionadas con la alimentación, el ejercicio, el mantenimiento de la salud, el cuidado de los menores.
2. Toda labor relacionada con un cometido voluntario o interés de importancia privada: voluntariado, actividades políticas, educación, cultura en general.
3. Todo trabajo doméstico o artístico.

Estos tres tipos de actividades son indispensables para la producción y reproducción de lavida humana y no pueden ser prescindibles. A pesar de eso, el trabajo en la concepción moderna se reduce a un solo criterio: la remuneración económica. Sólo es considerado trabajo propiamente hablando lo que es retribuido con dinero; por lo tanto, ninguna de las actividades mencionadas lo es, aunque sean necesarias para la conservación y reproducción de la vida humana.[381] Pero, ¿qué se requiere para que una determinada actividad sea pagada?

- Que la actividad y/o su producto sean considerados útiles para otro, no sólo para el productor.
- Por lo anterior, que la actividad y/o su producto sean públicos y por ello el productor sea conocido públicamente en una red altamente competitiva.
- Que la actividad y/o producto sean enajenados (separados de su productor y entregados) a otro.

El trabajo remunerado será, entonces, la única fuente de la riqueza monetaria o pecuniaria y cualquier otra actividad —por indispensable que sea— será remitida al tiempo sobrante que no ocupe el tiempo dcl "verdadero trabajo productor de dinero". El problema que encontraremos es que el "trabajo productor de dinero"cada día ocupará más tiempo e irá reduciendo al mínimo el tiempo de "trabajo no productivo". El tiempo del trabajo y el tiempo de vivir están desunidos, desvinculados y en franca competencia. Si bien esto presenta a simple vista un problema que podríamos calificar en términos simplistas como de planeación del tiempo o economía del tiempo, revisemos el concepto antropológico del trabajo y veamos cómo esta situación implica mucho más que un problema de agenda.[382]

[381] Ninguna de las actividades que realiza la familia con respecto al cuidado y mantenimiento de sí misma son consideradas trabajo, por ejemplo, piénsese en el tiempo que debe ser dedicado al cuidado del hogar, al cuidado de la pareja, a la educación de los hijos, etcétera.

[382] Hasta aquí hemos realizado el recorrido de la invención del trabajo desde la perspectiva del mundo europeo. Esta trayectoria tiene una justificación: el modo de concebir el trabajo enla economía moderna globalizante tiene su base histórica en la economía hegemónica de occidente. Sin embargo, consideramos pertinente dado el objetivo de corroborar nuestra afirmación inicial sobre la condición histórico-cultural del término, revisar la concepción de los antiguos mexicanos, ya que no podemos negar la influencia que aún ejercen estas tradiciones sobre la vida cotidiana de muchos grupos sociales mexicanos. En este contexto, revisar esta interpretación nos permitirá apreciar otras formas de organización económica y rescatar lo que nos puede aportar a la posibilidad de pensar otras maneras de organización para una mejor calidad de vida. Dada la extensión pertinente del presente estudio, no es posible en estos momentos ahondar en la

CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA DEL TRABAJO DE KARL MARX

Al inicio de la presente reflexión planteábamos la posibilidad de que existiera una relación entre la actividad denominada trabajo y las características de nuestro ser específico. Si esto es así. entonces las condiciones del trabajo y la manera en como éste se realiza actualmente modifican de una u otra forma nuestra condición y exigen modos específicos de ser en el mundo que permitan adaptarnos a un estilo de trabajo para estar en él. En una posición extremosa, pensadores como Jeremy Rifkin[383] consideran que estamos cerca de llegar al fin del trabajo no sólo como tradicionalmente se le entiende, sino incluso al fin de la actividad como tal, pues, cada día que pasa dejan de existir, materialmente hablando, miles y miles de plazas de trabajo, por lo que, según él, de manera irremediable en el futuro prescindiremos de éste corno categoría conformadora de la vida humana, por transformar la situación.

Para profundizar en la acción del trabajo como cualidad intrínseca del ser humano, partiremos de la reflexión del pensador que dedicó suvida a este asunto: Karl Marx.

A más de 150 años de la producción de su obra, Karl Marx es hoy, todavía, uno de los filósofos del que más interpretaciones contradictorias y apasionadas se han hecho. Si bien su obra es de difícil lectura[384] ha producido toneladas de manuscritos interpretativos, los cuales van desde el acendrado repudio y ridiculización, hasta la más ferviente y, por ello, deformadora adoración.

Por otro lado, los acontecimientos geopolíticos sucedidos en las últimas dos décadas son empleados por la ideología neoliberal como prueba irrefutable de la falsedad o, por lo menos, craso error, de la propuesta de Marx. Estas interpretaciones ideológicas confunden su concepto materialista —reivindicador de la condición material del ser humano— con una desprestigiada y peyorativa concepción determinista de la historia; asimismo, confunden la filosofía propiamente de Marx con el marxismo. No obstante, ¿es la filosofía de Marx un pensamiento superado, cancelado o aún puede darnos elementos para pensar de otro modo el trabajo? Consideramos que Marx todavía tiene mucho qué decirnos para profundizar en la relación entre el trabajo y nuestro ser.

Para abordar la perspectiva antropológica del trabajo que propone Marx, llevaremos acabo una lectura de uno de sus textos de juventud, los Manuscritos económico-filosóficos de 1844.

---

concepción dcl trabajo del México antiguo. Queda pendiente esta reflexión para aquellos que deseen efectuarla.

[383] Rifkin, Jeremy. *El fin del trabajo,* Barcelona, Paidós, 1997.

[384] Esta lectura se complica aún más porque la obra no fue publicada en vida y sus textos aparecieron sin seguir el orden cronológico de su producción, estos inconvenientes pueden ser la causa de que su obra sea poco leída.

Entre marzo y agosto de 1844, cuando Marx acababa de publicar *Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel y Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, redactó los manuscritos que constituyen el borrador de una obra que jamás llegó a publicar y que conocemos desde su publicación postuma en 1932 como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. De hecho, los primeros lectores de Marx conocieron los *Manuscritos* tiempo después de haber leído *El capital*, y algunos de los conceptos humanistas fundamentales que planteó en el primer texto no los volvió a manejar en obras posteriores.

De acuerdo con un contrato con su editor, Marx se proponía publicar una obra unitaria de crítica de la política y de la economía política. La parte política estaría constituida por su *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, escrita el año anterior. *Los Manuscritos* son el borrador de la parte de la economía; y en un trabajo especial —señala Marx en el prólogo-— intentaría exponer la trabazón del conjunto, la relación entre las diversas partes. Este proyecto no se efectuó.

Hasta 1844, Marx sabía muy poco de economía,[385] a diferencia de su colaborador Federico Engels que al menos ya había tenido contacto directo con la creciente industrialización inglesa—en aquellos años la más desarrollada-—. Marx provenía de una Alemania principalmente agraria y con una clase trabajadora más bien artesanal.

La escritura irregular e incompleta y la publicaciónde los Manuscrito de Marx generaron problemas que, a su vez, son causa de las diversas y polémicas interpretaciones que se han suscitado eti torno a ellos.

En este contexto y motivado por la necesidad de abordar temas económicos mas allá de la especulación filosófica abstracta alejada de la realidad, Marx inicia la lectura de los grandes economistas de su época siguiendo el hábito escolar de resumir y anotar aquellas partes quemás le interesaban. Marx adopta una actitud crítica hacia la economía política burguesa usando los propios términos de ésta y descubriendo las contradicciones y prejuicios que emanan de ellos. En esencia, acusa a la economía política burguesa de fundarse en un hecho que no explica: la propiedad privada.

Cabe agregar que la escritura irregular e incompleta y la publicación de los *Manuscritos* ofrecen una serie de problemas causantes de las diversas y polémicas interpretaciones que se han presentado de éstos. Podemos encontrar al respecto tres

[385] Cabe mencionar que, como ciencia del enriquecimiento, la economía adopta formas diversas a lo largo de la historia de acuerdo con los cambios que operan en el sistema real de enriquecimiento. Así, pasamos de una economía monetaria que ve la riqueza en la acumulación de oro y plata, a una economía mercantilista de intercambio hasta el siglo XVIII, siglo de la Revolución industrial que da paso a una economía política liberal con los economistas Adam Sniith, David Ricardo, JamesMili. Prevost, Mac Culloch, Say, entre otros. Incluso, Smith es llamado por Engels como el Lutero de la economía política —y después por Marx en los manuscritos -por haber comprendido que es el trabajo humano y no algo exterior al hombre la fuentede la riqueza.

posturas: 1. Una especie de reivindicación del joven Marx al subrayar el humanismo de este texto y declararlo como una de las expresiones más altas del marxismo auténtico 2. Al contrario, una visión reprobatoria de este texto por considerarlo como moralista o humanista abstracto en sentido peyorativo, 3. Una postura intermedia que pretende interpretar los *Manuscritos* no como un humanismo puramente especulativo, sino como un paso dentro del proceso de formación del pensamiento de Marx, y rescatar lo que queda aún vigente en ellos. Esta última es nuestra postura, por lo que intentaremos realizar ese rescate.

Así pues, reflexionar acerca del concepto de trabajo en la obra de Marx requiere partir de su concepción antropológica, ya que de esta última depende directamente la primera. Por ello, iniciaremos la lectura de los *Manuscritos filosóficos* de 1844 esclareciendo la concepción antropológica de su autor. Aunque se pueda decir que los Manuscritos son un texto eminentemente humanista, Marx no plantea de manera explícita una antropología —ni tampoco lo hace en el resto de su obra—. Sin embargo, sí debemos reconocer que la pretensión de Marx al hacer la crítica a la economía política de su época fue devolver al hombre el *status quo* que había perdido y ocupado el capital. De este modo, podemos rastrear a lo largo de los *Manuscritos* los diferentes elementos que caracterizan al ser humano en Marx:

a) *El ser humano es fundamento de sí mismo.* El ser humano no tiene un origen divino y aunque Marx usa conceptos como esencia, naturaleza, etc., también habla de que el ser humano se hace así mismo por medio del trabajo en la sociedad. Esta idea ya se había desarrollado en el ensayo *El papel del trabajo enla transformación del mono en hombre*, en el que además de exponerse históricamente la condición de *homo faber* del ser humano gracias a la mano que trabaja y que permite el desarrollo de potencialidades humanas muy distintas a los animales, se explica el hecho histórico de la sociabilidad y del lenguaje humano, así como la génesis de la propiedad privada.
b) *El ser humano es un ser material.* En oposicióna la tradición racionalista que va desde Platón hasta Hegel, para Marx el ser humano está constituido por una corporeidadq ue lo inserta dentro de la naturaleza. Es un ser material en oposición al naturalismo de Feuerbach que todavía opone sujeto-objeto y presume la superioridad del ser humano sobre la naturaleza. Y con este concepto reivindica la corporeidad humana. Para Marx, la relación entre ser humano y naturaleza no es unidimensional, pues el ser humano transforma a la naturaleza, pero es naturaleza también y, por ello, su condición está regida por las mismas leyes que ésta. La relación entre el ser humano y la naturaleza es dialéctica.
c) *El ser humano es un ser sociable*. La sociedad es el individuo y el individuo es lo social, pero no como un tipo de determinismo social. Si bien el ser humano transforma su mundocuando las condiciones sociales y materiales son dadas para

ello, es el ser humano el que produce esas condiciones, hace la historia y la sociedad.

d) *El ser humano es*, entonces un ser histórico no determinado por Fuerzas exteriores divinas o naturales
e) *El ser humano es un ser genérico* que tiene conciencia de sí y del otro como ser genérico.
f) *El ser humano es un ser universal, total y libre*. Universal en tanto que lo que lo constituye es compartido por la humanidad entera sin distinción de raza, sexo, edad, o condición económica. Total, en cuanto que su realidad es una totalidad y no un conjunto dualista, sino un sistema de elementos interrelacionados en el que lo que afecta a una parte del sistema, afecta a la totalidad del mismo. Y libre, en cuanto que las condiciones de su existencia no están fijadas por causas externas divinas o naturales, sino que son producto de los actos que realiza y que producen su vida.
g) Por todo lo anterior, *la vida humana es vida productiva*. Y la vida productiva es la vida consciente de sí y creadora de más vida, potenciadora de todas las facultades humanas. Desde el surgimiento del ser humano, este se ha desarrollado debido al trabajo productivo que lo hace consciente de sí y que potencia sus capacidades para crear un mundo humano.

Marx esclarece todas estas cualidades del ser humano cuando lleva a cabo su crítica a la economía política, como de ducción de lo que debería ser y ha sido enajenado en el modo de producción capitalista. De acuerdo con Marx, estas caracterizaciones son deducidas del orden de lo real y de la praxis, por lo que se podría criticar que su antropología es idealista, especulativa, que busca reivindicar una "esencia" que nunca se ha visto. El asunto sería: ¿es Marx un filósofo idealista-escencialista o es un filósofo materialista-histórico?

Para contestar esta disyuntiva podemos hacer una observación aún más delicada: de entre las cualidades que Marx expone acerca del ser humano, podernos distinguir entre una dimensión dada, fija y una dimensión por realizar en la condición humana: la concepción especulativa del ser humano que se halla en los Manuscritos coexiste con otra concepción dinámica histórico-social. Si bien encontramos elementos esenciales" —dimensión fija dcl ser humano—que se conservan a lo largo de la historia, como que el ser humano es un ser material, lo que implica una corporeidad sujeta a las leyes naturales, que se hace en el trabaio, con una conciencia reconocida o no y determinado y construyendo en sociedad estos elementos los descubrimos como constitutivos del ser humano, pero desarrollados de distinta forma a lo largo de la historia—dimensión dinámica histórico-social—: los constitutivos humanos so una base de potencialidad a partir de la cual desarrollamos nuestra “humanidad”

Y es precisamente en la acción, en el trabajo, como el ser humano potencia sus capacidades, dinamiza su vida productiva, sus constitutivos elementales. El texto de su

amigo Engeis, El papel del trabajo en la transformación dcl mono en hombre, no puede ser más claro situando al trabajo en la condición fundadora de la realidad humana.

> El trabajo es la fuente de toda riqueza, afirman los especialistas en economía política. Lo es, en efecto, a la par que la naturaleza, que le provee de los materiales que él convierte en riqueza. Pero el trabajo es muchísimo más que eso. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre.[386]

Propiamente, el ser humano ha llegado a ser, y continúa siendo, en la historia gracias a que la fuerza de sus necesidades la ha transformado en fuerza de trabajo y ésta, a su vez, en nuevas condiciones humanas. Aquello por lo que el ser humano es humano consiste en la producción pura como tal. Como se puede observar, enriquece el concepto de producción, pues a través del trabajo el ser humano no sólo produce objetos, sino que se produce a sí mismo; produce "humanidad"; así, el ser humano es humano porque es productor, y la vida humana es humana si es productiva, productora de "humanidad".

Por todo lo anterior, la definición de trabajo de Marx desborda los límites de la ciencia económica para entrar en el ámbito de la antropología filosófica. El término abarca más allá de la actividad laboral remunerada y se refiere a todos los actos humanos creadores de vida, promotores del desarrollo de las potencialidades humanas. Entonces, el trabajo no sólo es la fuente de la riqueza, además tiene una doble función ontológica pues le da su ser al hombre por medio de la exterioriza su interioridad.

Dicho con otras palabras y en primera persona, la definición de Marx confirma lo que habíamos señalado al principio de la presente reflexión. Nuestra acción tiene una doble dimensión: la primera y fundamental es que cuando actuamos, nos transformamos, desarrollando y especializando nuestras capacidades, producimos un efecto inmanente puesto que la acción en nosotros mismos: nos damos nuestro ser, y en segundo lugar, cuando actuamos modificamos nuestro entorno creando un mundo humano en el cual vivir, por un efecto trascendente: exteriorizamos nuestro ser, proyectamos nuestras ideas, emociones y sentimientos en los objetos que creamos. Precisamente en esta relación ontológica entre nuestros actos y nuestro ser se fundamenta la responsabilidad ética, ya que mediante nuestra acción, en forma irremediable, nos construimos como agentes de nuestra propia condición. ¡Qué responsabilidad mayor que ser nuestros propios autores![387]

---

[386] Federico Engels. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre,* Cali, Colombia, Ed. Andreus, 1979, p 166.

[387] Más tarde diría Jean-Paul Sartre que la existencia precede a la esencia, somos lo que hacemos libremente, por lo que estamos irremisiblemente condenados a construir nuestras existencias, a ser libreses.

Marx había imaginado al ser humano que fundamentalmente existe y produce en sociedad debido a que él pertenecía a una familia agrícola y este punto de vista lo hace observar que dentro del sistema de producción capitalista el trabajador no sólo es un ser extraviado y extraño de sí mismo, sino que además, su concepción del trabajo como productor de vida, no puede darse en este sistema, puesto que el trabajador existe sólo como recurso, mercancía y capital. El extremo de semejante abstracción se halla en el hecho de que el trabajador, en lugar de "exteriorizar" su vida de modo productivo, está constreñido a aumentar el trabajo y a alienarse. [388]

Después de intentar esclarecer la antropología filosófica de Marx y la relación tan estrecha que se establece entre el trabajo y ésta, podemos apreciar que la perspectiva con la que Marx interpreta los problemas de la economíapolítica en los Manuscritos es un enfoque desde el ser humano; por ello, cuando comienza a estudiarla descubre una seri de contradicciones que la misma ciencia no podía explicar dentro de sus mismos principios. De este modo, en sus estudios de economía Marx devela varios trasfondos ocultos.

- Hasta entonces, la historia de la economía había sido la de una ciencia que declaraba tener como objetivo el incremento de la riqueza del ser humano. En teoría, se planteaba cómo hacer más rica —-rnaterialmente hablando—-a la humanidad, pero en la práctica esto no era así. No fue sino hasta que leyó a David Ricardo que descubrió claramente la realidad "inhumana" y "cínica" de una economía política burguesa cimentada en el principio naturalista infundado de la propiedad privada que es, desde su punto devista, el fundamento de toda la economía política burguesa.
- Posteriormente, con Adam Smith, revela que el principio de la propiedad privada no es objetivo (divino) sino subjetivo (humano); este principio es el trabajo acumulado. Pero Marx intenta ir más allá, no se conforma con descubrir el fundamento de la propiedad privada, sino que pretende demostrarlo.
- Al hacer un análisis del salario del obrero detecta —entre otras cosas—su depauperación inherente al sistema capitalista. En cuanto al análisis de la ganancia del capital, desmiembra el concepto de capital como trabajo acumulado y descubre que este tr-bajo acumulado no es cualquiera sino el ajeno, el del trabajador.

Estas contradicciones que se manifiestan en el plano real, la economía políticalas ha justificado llevándolas al plano de lo natural, afirmando que la desigualdad económica es reflode la deisgualdad entre los seres humanos, mismo que la competencia y la acumulación.

(Cfr Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*, México, Ediciones Quinto Sol,)2ava. reimp., 1994, pp. 31-41).

[388] *Cfr*. Lowith, Karl *De Hegel a Nietzche*, Buenos Aires Editorial Sudamarcana, 1980, pp. .382-.383.

Sin embargo, todo el trabajo de Marx consistió en demostrar que esto no era así, sino que se trataba de una construcción histórica. Esta insistencia de Marx era producto del hecho que tanto lo inquietaba: la pobreza cada vez más extendida pese a las promesas de la ideología capitalista en ciernes. Y, por este camino, comienza a surgir la veta del concepto que impulsará toda su filosofía posterior: la enajenación.

La economía política burguesa había escindido la vida productiva humana poniendo por una parte al ser humano y, por otra, al obrero, para quedarse sólo con el obrero como productor, pues sin esta escisión las fuerzas productivas no hubieran alcanzado el nivel de desarrollo de los tiempos modernos. El propio Marx sostuvo en su madurez que el capitalismo era una etapa necesaria para producir las condiciones materialesque posibilitaran una producción al servicio del hombre. Podríamos ubicar, entonces, los *Manuscritos* de 1844 como un análisis de los fundamentos del trabajo y de su condición histórica.

El concepto de enajenación con el que Marx califica al trabajo en la forma de producción capitalista no es nuevo, Rosseau lo utiliza para fundamentar a la sociedad: el hombre enajena su libertad para vivir en sociedad. Hegel lo emplea como fase necesaria de la autoconciencia, y Feuerbach habla de la enajenación de las facultades humanas en la figura de Dios. Aunque influido por Hegel y principalmente por Feuerbach, el concepto de enajenación de Marx se separará claramente de ellos. En los *Manuscritos* la enajenación en el trabajo es la categoría a la que acude Marx para explicar las contradicciones reales de la economía política burguesa. Así para él, enajenación tiene el sentido fundamental de dar de sí, vaciar-se, salir de sí y en ello, dis-tanciar-se, separar-se, hasta desconocer-se.

En una primera instancia, para Marx, todo el sistema de producción capitalista surgido en el siglo XIX y fundamentado en la acumulación de capital es un sistema enajenado a diferencia del sistema de producción fabril del siglo anterior porque, al ser el capitalista el poseedor de los medios de producción, el trabajador tiene que enajenar—separarse de— su fuerza de trabajo para darla a otro a cambio de un salario. De la misma manera, la materia prima, el proceso, y, sobre todo, el producto ya no le pertenece, por lo que la concepción antropológica de trabajo imaginada por Marx como *productor de vida*, no puede darse debido a que el trabajo es un proceso que en su totalidad es entregado, enajenado, al capitalista.

Pero para comprender más cabalmente el sentido que Marx otorga a este término para esgrimir su fiero ataque contra el sistema de producción capitalista surgido en el siglo XIX, profundicemos en los cinco tipos de enajenación que encuentra en la forma de producción capitalista. Cabe destacar que, un par de siglos después, podemos aplicar perfectamente estos tipos de enajenación al modo en el que estamos acostumbrados a

trabajar en la actualidad, y que, evidencian todavía la relación entre el trabajo y la realidad existencial del individuo concreto.[389]

- *Enajenación del trabajador en relación con el producto de su trabajo*. El producto del trabajo no es un objeto para consumo del trabajador, sino que lo ve como algo ajeno e, incluso, opuesto a sí. Enajenación en la que, cuanto más produce, menos consume; cuanto más valor crea, menos vale él; cuanto más formado su producto, más deformado él; cuanto más perfecto el objeto, más bárbaro él; cuanto más poderoso el trabajo, más impotente él; cuanto más ingenioso el producto, más bruto y siervo el trabajador. Tal es el caso, por mencionar un ejemplo, de no pocas empresas que ocupan personal tan paupérrimamente pagado que ni trabajando toda su vida puede el obrero soñar con consumir el producto que ha creado con sus propias manos.[390] O, desde otra perspectiva, cuando el producto vale mas que el trabajador, la repercusión en la creación y mantenimiento de puestos de trabajo relacionados con servicios que hoy las máquinas pueden efectuar.[391]

---

[389] Existen algunas condiciones que han cambiado en la realidad económica actual que no quedan del todo bien diferenciadas en los análisis marxislas usuales. Por ejemplo, considerar que hay una separación completa entre trabajo y capital cuando se trata de empresas contemporáneas. El trabajo no es solamente el trabajo físico, también existe el trabajo intelectual y hoy se habla mucho del trabajo directivo o empresarial, por lo que no es válido equiparar el trabajo no físico con el capitalista. La diferencia entre propiedad y dirección en las empresas me pareceque es útil, y la dirección queda en el campo del trabajo, no en el dcl capitalista. (N. del E).

[390] "Los cientos de miles de jóvenes trabajadores (en su mayor parte de sexo femenino) de Centroamérica que ganan una bicoca y a menudo viven en la miseria, han sido una bendición absoluta para ejecutivos de compañías de ropa estadounidense como Donald G. Ficher, director ejecutivo del imperio de *The Gap y Banana Republic*, quien vive en gran lujo y se pagó a símismo más de 2 millones de dólares en 1994. Judith Viera esuna chica de 18 años que trabajaba en una planta maquiladora de El Salvador confeccionando ropa para *The Gap* y otras compañías. Su patético sueldo era de 56 centavos de dólar por hora.' (Herber, Bob "Sweatshop Beneficiaries", *New York Times*, 24 de julio de 199.5; citado en Velásquez, Manuel G. *Ética de los negocios*, México, Pearson Educación. 4ª. ed., 2000. p. 486).

[391] Efectos de la modernidad. Las telecomunicaciones que surgieron para mejorar la vida del ser humano, ahora lo dejan sin trabajo; la incorporación de alta tecnología y la búsqueda de competitividad en las comunicaciones locales y regionales llevó al recorte de cien mil puestos de trabajo en las compañías telefónicas de los Estados Unidos a mediados de 1995. La automatización de los servicios telefónicos, el servicio de videos interactivos de información y entretenimiento por encargo, así como las computadoras y los equipos tecnológicos de reconocimiento de voz han comenzado a desplazar a los tradicionales operadores humanos en los servicios de telefonía. Aunque el desarrollo de este sector y de otros de la "autopista de la información" supondrán la creación de empleos, de momento el resultado es una pérdida neta de puestos de trabajo en las compañías telefónicas.

El desempleo en el mundo ha alcanzado en la actualidad (1997) su nivel más elevado desde la gran depresión de los años treinta. […] Esta cifra puede crecer dramáticamente entre hoy y el final de siglo, puesto que millones de recién llegados al mundo laboral se encuentran sin posibilidades de trabajo, muchos de ellos víctimas de la revolución tecnológica que está sustituyendo, a pasos agigantados, a los seres humanos por máquinas en la práctica totalidad de sectores económicos e industrias de nuestra economía global [...] las nuevas tecnologías en el campo de los ordenadores y las tecnologías están, finalmente, produciendo los impactos largamente anunciados sobre el mercado laboral y sobre las economías nacionales. [...] (*Cfr*. Rifkin, J. *Op. cit*. p 17).

- *Enajenación del trabajadro en el proceso de producción* en la que el trabajo no es visto como actividad formadora del trabajador sino como ajena a el; como una actividad coercitiva y como pérdida de sí mismo en el trabajo. Si el acto de trabajo es lo que le otorga su ser al trabajador y su posibilidad de expresión, la enajenación en el acto de producción provoca la pérdida de sí como ser humano. Si el proceso es atomizado al máximo perdiendo su relación con el producto final, si el proceso de producción es rutinario y repetitivo; en fin, si el proceso de producción se empobrece y pierde su sentido, la vida humana se empobrece y pierde su sentido.

Una de las características de la forma de trabajo contemporáneas es la división del trabajo aun nivel de atomización, especializando el trabajo en una actividad únicamente. En el contexto de la atomización del trabajo y de los procesos de globalización industrial, es común el caso de que una sola planta realice un elemento aislado del producto final, el cual terminará su trayecto al otro lado del planeta después de haber recorrido la gran cadena internacional de producción.

Así como la atomización se ha llevado a un grado extremo, tenemos también la mecanización y la rutonización del proceso de producción; de tal manera que el trabajador adopta la forma de ser de la máquina, se ajusta a ella viviendo un tiempo mecánico distanciado —enajenado— del tiempo humano. Cumple con un ritmo preestablecido que lo conduce a la pérdida de su capacidad de producción creativa. Si partimos del principio de que el trabajo le proporciona su *ser* al ser humano, y si el modo de trabajo en la economía contemporánea está atomizado, es rutinario, mecánico y, por lo tanto, carente de sentido, entonces el ser que produce es un individuo limitado, mecanizado sin posibilidades de pensamiento creativo. Peor aún, parece como si precisamente éstas fueran las caracteristicas que los nuevos puestos de trabajo exigen de un trabajador para que pueda soportar el ritmo de trabajo en la sociedad contemporánea.

Dentro de los efectos de la relación entre el trabajador y el proceso de producción, incluso aunque no siguiéramos la idea de Marx de la enajenación, el desplazamiento del tiempo humano por el tiempo mecánico produce un efecto relacionado con la definición del trabajo como fenómeno físico, pues todo trabajo considerado como liberación de energía produce un desgaste y un deterioro físico y psicológico en el agente, más aún si el modo de trabajo es mecánico y rutinario. Cuando las jornadas detrabajo rebasan las 8 horas y el tiempo de trabajo invade el de otras dimensiones de la vida humana, los efectos en el deterioro y desgaste son psíquicos y físicos, llevándonos a la enajenación —desconocimiento— como seres autoconscientes, lo cual constituye el siguiente tipo de enajenación.

- *Enajenación del trabajador como ser genérico.* El trabajo enajenado enajena al ser humano como ser genérico, como ser consciente de sí perteneciente a un género y convierte la vida humana en un simple medio para su subsistencia física. Para Marx,

la vida propiamente humana es la del hombre como ser consciente de sí y del otro, vida creadora y promotora de vida, vida productiva que es la vida del género humano y cuando el ser humano se enajena incluso con respecto a sí mismo, se separa de sí, su vida ya no es creadora de vida, ya no es un fin en sí misma, sino un medio para la producción de objetos. La enajenación del trabajador como ser genérico produce un efecto altamente dañino en su carácter: la pérdida de contacto consigo mismo y la imposibilidad de restablecerlo; y, con ello, la imposibilidad de tener cualquier experiencia existencial verdaderamente auténtica, todo lo cual se traduce en un estado permanente de estrés.[392]

- *Enajenación del trabajador con respecto los otros.* Que el ser humano se enajene como ser genérico entraña, también, que enajena (desconoce) al otro como ser genérico. Las relaciones interpersonales de una persona enajenada de sí sólo pueden ser enajenadas en relación con otra persona. De otra manera no se podría explicar, por ejemplo, el surgimiento y auge de los famosos *reality shows* como "Big Brother". En este caso, el espectador adicto a estos programas tiene una incapacidad patológica para entablar contacto consigo mismo y sus problemas reales y sólo puede interesarse por lo que le ocurre a un personaje del espectáculo, apesar de saber que lo *realíty* de estos espectáculos es una farsa. En este contexto, los medios de comunicación ya no cumplen con su función como reproductores de la cultura ni están a la altura de su responsabilidad social. El propósito auténtico de los medios de comunicación reproducido a través de estos programas es la reproducción al infinito del espectador (trabajador) enajenado como ser genérico y, en consecuencia, enajenado con respecto a todos los otros.
- *Enajenación del no trabajador* (capitalista). Si el trabajo le aporta su ser al ser humano y el capitalista no trabaja propiamente, sino que enajena el producto de la fuerza de trabajo de otro, entonces el capitalista no realiza una vida productiva en términos de la propuesta de Marx. Aunque la enajenación de éste no es activa como la del trabajador, de igual modo se manifiesta un tipo de enajenación —desvinculación— debido a la relación que el capitalista establece con cada uno de los elementos dcl sistema de producción. El producto no es el resultado de su propia actividad; sin embargo, le pertenece y le interesa como mercancía y el trabajo como actividad lucrativa.[393] Por último, el capitalista se enajena en un mundo de

[392] "La hipereficiente economía basada en la alta tecnología acabacon el bienestar físico y mental cien millones de trabajadores en el mundo. La International Labor Organization afima que "la tensión se ha convertido en uno de los temas de salud más serios en el siglo XX. […] De acuerdo con lo establecido por el informe de la ILO, […] los crecientes niveles de estrés laboralson el resultado del rápido ritmo fijado por las nuevas máquinas tanto en las fábricas como en las oficinas […] Los altos niveles de tensión nerviosa a menudo conducen a diferentes problemas de salud, incluyendo entre los más frecuentes úlveras duodenales, hipertensión arterial, infartos de miocardio y apoplejías. También, tienen como consecuencia el abuso del alcohol y de drogas". (Rifkin, J. *Op. Cit*., pp. 227-228)

[393] En 1996 la revista *Newsweek* publicó un artículo titulado American's Corporate Killers", los hombres que habían suprimido más de medio millón de plazas de trabajo en ese año. Encabezaba la lista Roben Alien CEO

mercancías y de necesidades creadas, extrañas a sus necesidades humanas y a su productividad vital.

LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD EN EL TRABAJO MODERNO

Si hoy todavía nos puede parecer un tanto pesimista la crítica que en el siglo XIX Karl Marx hizo al modo de trabajo en el sistema de producción capitalista de su época, estaba lejos de imaginar las condiciones de trabajo a las que llegaríamo sa finales del siglo XX y principios del XXI, al grado de que Jeremy Rifkin llega a afirmar el "fin del trabajo".

Aunque aún no podemos hablar de la inexistencia del trabajo, las condiciones actuales ya tienen repercusiones que es urgente revisar y transformar o al menos imaginar nuevas formas de identidad para adaptarnos a ellas. La identidad de los seres humanos concretos es una construcción que se va transformando por medio de procesos simbólicos relaciónales e institucionales. No obstante, más allá de imaginarios simbólicos, debemos reconocer la emergencia de constitutivos humanos que trascienden las categorías espacio-temporales y culturales; constitutivos humanos indispensables para la existencia y la convivencia humana, tales como la vida, la corporeidad, la colectividad privada (relaciones de parentesco) y pública, la comunicabilidad, la necesidad de pertenencia, la sexualidad; todos ellos capacidades que deben potencializarse en la vida productiva propuestapor Marx.

La construcción y apropiación de la identidad se realiza gracias a diversos agentes modeladores de esta, los cuales difieren en niveles de influencia dependiendo de la edad del individuo. Así, tenemos que en la niñez los agentes modeladores dominantes son la familia y la escuela; en la adolescencia son los amigos y losmedios de comunicación (televisión, música, cine, internet) y, por último, en la edad adulta el mayor agente modelador y afirmador de la identidad es el lugar de trabajo.

El sociólogo estadounidense Richard Sennett en su obra *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* comparan el tipo de carácter y de valores que se gestaban en los individuos en empresas tradicionales que ofrecían una atractiva carrera a sus empleados prácticamente de "por vida" con el que ahora ofrecen y hasta exigen las empresas en el capitalismo contemporáneo.

Con base en la propuesta de Sennett podemos analizar la conformación de la identidad exigida por las empresas actuales y los efectos que dichas exigencias producen en

---

de AT&T con un salariode $3,362,000 dl. que en enero de 1996 había "producido"40,000 dcsempleados. Reducir el costo de la mano de obra estambién producir eficientemente (Sloan, Alian. ‘The HitMen", *Newsweek*, Nueva York, vol. CXXVII, núm. 9. febrero, 26,1996, pp. 10-14.) Este caso nos demuestra cómo el administrador del capital o CEO no establece una relación existencial con el trabajo y, a través de él, con todos los elementos que integran el proceso; por el contrario, para él el giro de la empresa en sí es intercambiable, lo mismo se puede invertir en la industria tabacalera que en la telefónica, los empleados de la empresa no son seres humanos con una realidad existencial única e imprescindible, son sólo recursos que hay que efícientizary la manera en como ha logrado hacerlo es despidiéndolos

los individuos. Este análisis lo sintetizaremos en dos ámbitos estrechamente interrelacionados: la temporalidad y la espacíalidad.

La conformación y apropiación de la identidad se relaciona de manera directa con la capacidad del individuo de poder narra su vida, de efectuar una construcción mental de los pasajes de su vida estableciendo entre ellos una conexión suficientemente autoconvincente, dirigida hacia un sentido determinado. Con base en esta narrativa, el individuo podrá juzgar sí su vida ha valido la pena o no. Con razón afirma Paul Ricoeur, el gran intérprete de la existencia:

[...] la comprensión de sí es narrativa de unextremo a otro. Comprenderse es apropiarsede la historia de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella [...]. Es así como nos hacemos lectores de nuestra propia vida […] [394]

Lograr el relato coherente de uno mismo requiere de las dimensiones espacio-temporales para ubicarlo en términos de relación y de sentido. Con respecto a la construcción interna del yo, ubicamos un espacio presente, un punto en la infinidad de posibilidades en el que posamos nuestro hoy y a partir de ese espacio, trazamos una línea temporal desde nuestro presente dirigida hacia el pasado y explicamos, justificamos los eventos pretéritos en función de la explicación de nuestro momento actual. De la misma manera, trazamos una línea hacia el futuro imaginamos e interpretamos nuestras posibilidades; el futuro es continuamente proyectado en cada uno de los actos presentes. En otras palabras, el pasado es presente en la reconfiguración que hace de él el recuerdo y el futuro es presente en lo que de proyección idealista tiene el presente. En este sentido, la acumulación de experiencias nos va dando la posibilidad de interpretaciones más coherentes para nosotros mismos, por estar más interrelacionadas con sucesos del pasado.

Este horizonte de nuestra propia temporalidad va cambiando de extensiones dependiendo de la edad del individuo. Cuando se es joven parece como si el pasado no tuviera mucha importancia, pues las perspectivas a futuro son enormes. Por el contrario, cuando el individuo llega a la edad adulta, los paradigmas temporales se modifican en forma radical y su mirada vuelve a la reflexión de los hechos acumulados. En ambas condiciones, el relato, es decir, el ordenamiento que hacernos de nuestra vida es lo que permite la apropiación.

Ocurre lo mismo con la espacialidad[395] a través de la cual proyectamos percepción e interrelación que tenemos con el espacio, nuestro espacio. Como seres materiales que somos, con una corporeidad dada que más que ocupar un espacio, vive una espacialidad,

[394] Ricoeur, Paul. "Autocomprensión e historia", en T. Calvo y R. Ávila (eds.)*, Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación,* Barcelona, Antropos, 991, p. 42.

[395] De hecho, los conceptos de temporalidad y espacialidad son dos dimensiones inseparables de la persona. Como el relato literario, el realto de nuestra vida es el lugar en el que se hace visible el sentido de nuestra temporalidad existencial.

vamos construyendo y apropiándonos mediante nuestros actos de una "tierra para echar raíces. Esta metáfora debe entenderse en dos sentidos: 1. "tierra" que somos por ser un cuerpo que se va formando y 2. "tierra" que habitamos. De modo conjunto, estos dos sentidos implican la "tierra *por* y *en* la que echamos raíces". Por lo tanto, la identidad interior de cada individuo requiere la conjunción indisoluble de temporalidad y espacialidad en la cual narrarse y en su narración encontrar su sentido.

A partir de este primer momento de construcción interior, el individuo puede entonces construirse en relación con lo otro. Por medio de los procesos simbólicos relaciónales e institucionales establecidos en la comunicación, pone en común su necesidad de pertenencia, la cual lo lleva a contraer relaciones de compromiso, solidaridad y responsabilidad, pues setrata, en este caso, de la construcción, de la narración de su propia historia. De esta manera, pueden encontrar sentido los principios de justicia, reciprocidad, compromiso, solidaridad y responsabilidad ya que dentro del relato de la propia vida los otros también son personajes sin los cuales no existe narración coherente y suficientemente satisfactoria, pues hasta en el monólogo hay otros personajes.

Volviendo a Sennett, éste describe el tipo de carácter y de valores que se gestaban en los individuos en empresas que ofrecían una atractiva carrera "de por vida", lo que propiciaba la temporalidad y espacialidad necesarias para intentar el relato de las propias vidas de sus empleados. Relato que correspondía a una línea progresiva en el tiempo. Por el contrario, las empresas contemporáneas solicitan de sus empleados dos características indispensables, contrarias a losparadigmas narrativos del pasado: juventud y movilidad.

Hoy en día, por varias razones principalmente financieras, es mucho más valioso poseer juventud que experiencia debido a que la juventud se amolda perfectamente a los nuevos paradigmas de productividad, dinamismo, salud, apertura a nuevas tecnologías, y también, hay que decirlo, menores compromisos económico familiares, menores salarios, etc. Asimismo, poseer una movilidad absoluta en todos los sentidos y en todos los niveles, incluso en la flexibilidad de horario y en el llamado tele-trabajo, amplía las posibilidades de contacto y disponibilidad; pero, en forma simultánea, impide por completo establecer una narración lineal con pretensiones progresistas, que otorgue sentido a la vida y una comunicación profundamente existencial que no se limite a los formulismos tecnológicos.

En este mismo orden de ideas, podemos continuar haciendo una recia crítica a las nuevas exigencias de las empresas en el capitalismo actual; sin embargo, si en verdad queremos construir de manera enriquecedora nuestras identidades particulares de modo realista, las formas de narración tradicionales tanto en la literatura como en la narración de nuestra propia vida ya no funcionan para reproducir la realidad que vivimos, pues la realidad ha cambiado.

Específicamente, escuchamos las voces de quienes dicen que las formas del trabajo han cambiado en cuanto a la temporalidad y espacialidad y el "sentido del trabajo" se ha perdido y con ello el sentido de nuestras vidas, siendo una actividad de la que depende no la riqueza necesaria para nuestra supervivencia, sino también la conformación de nuestras propias identidades, más que hacer un llamado al retorno de la tradición narrativa, conviene analizar qué nuevas formas de pensarnos necesitamos para seguir construyendo nuestras identidades.

En este sentido, la novela, género que surgió en el siglo XIX a la par que los nuevos paradigmas de la modernidad, vivió en la segunda mitad del siglo XX la fatalidad de ver cumplido el presagio de su propia muerte. Mas la novela no sucumbió, sin perder los fines para los cuales fue creada, se nutrió de las nuevas formas que le exigía la realidad imperante, se convirtió en un híbrido selectivo que digería todo aquello que le permitiera conservar el único propósito que le daba sentido: la reproducción poética de la vida. Ya no se trataba de una narración lineal ininterrumpida, dominada por un narrador omnisciente que dictaba el sentido y dirigía el camino de todos los personajes ajenos a él, como un Dios todopoderoso más allá del mundo, tal cual era la tradición literaria hasta principios del siglo XX. Ahora, surgía la multiplicación de sujetos narradores y la proliferación de formas literarias con diversos sentidos o, incluso, sin sentido aparente, que conforman un todo a la manera de una colmena constituida de celdas independientes, pero unidad en la finalidad de propiciar el lugar de la vida de la abeja.

La pregunta es: ¿de qué manera puede hacerlo mismo el trabajo? Es decir, sin perder su definición no sólo de fuente de la riqueza, sino, en esencia, de fuente del ser del hombre y el medio por el que éste exterioriza su vida, ¿cómo podemos explotar lo mejor de las nuevas formas de trabajo para la conformación de una identidad con la que se esté conforme y que sirva de vehículo para la participación ciudadana? Superar elparadigma epistemológico y ético dominantemente vertical de sujeto opuesto al objeto[396] y sustituirlo por el nuevo paradigma de sujetos emergentes que mediante un proceso de autogobernación[397] direccionan y determinan su sentido, sin perder de vista el cuidado de los constitutivos básicos condición de posibilidad de su ser y de su potencialización (la vida material y espiritual, el sentido de pertenencia y la comunicabilidad). Esto puede parecer difícil de concebir debido a la cosmovisión judeocristiana del trabajo a la que estamos acostumbrados como sociedad; sin embargo, como ya lo hemos mencionado, los hechos en el ámbito del trabajo nos obligan a intentarlo.

[396] El narrador omnisciente que concibe y da cuenta de un mundo ajeno a él, al que puede dominar y determinar, o trasladado al ámbito de la empresa, el paradigma epistemológico y ético de un directivo capaz técnica y moralmente que dicta el destino y la conducción de los subordinados incapaces e ignorantes.

[397] Los recientes estudios sobre autogobernación, gobernación y/ogobernanza ofrecen un terreno epistemológico fértil para profundizar en este nuevo paradigma.

Para contestar esta pregunta podemos hacer uso del concepto de "crisis". Aplicamos este concepto al estado de relación en el que las formas con las que concebimos y explicamos las cosas ya no corresponden e incluso "chocan"con la realidad. Usar este concepto puede tener dos repercusiones: 1. Puede resultar ser un concepto "cegador" que no nos permita resolver nuestra situación, o 2. Podemos utilizar su potencialidad creativa la cual nos permite pensar de otro modo. La "crisis" es, pues, una ruptura que evidencia la necesidad de un cambio de paradigmas. En este orden de ideas, se nos presentan dos situaciones;

1. ¿Cómo superar la crisis que presenta el cambio de situación para la conformación de identidades e incluso evitar que se presente una crisis así?
2. ¿Cómo equiparse para afrontar las nuevas condiciones y construir con y en ellas nuevas identidades suficientemente satisfactorias?

Para enfrentar estos dos momentos Gilles Lipovetsky en su libro *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa* nos propone una opción. Lipovetsky afirma que en la época actual vivimos una singular paradoja: por un lado un acendrado individualismo, el culto a la persona, al cuerpo y al consumo que a algunas buenas conciencias hace exclamar "¡la pérdida de los valores!"; y al mismo tiempo, el resurgimiento del interés por reafirmar valores, por la proliferación de credos, de voluntariados, etcétera.

Lipovetsky considera que un mejor modo de comprender el fenómeno para resolverlo, superarlo y al mismo tiempo valerse de él para resolverlas dos situaciones planteadas es distinguir entre los dos tipos de individualismo que tanto han influido en nuestra época. Para él, ese vidente que, por un lado, existe un tipo de individualismo irresponsable que tiene todas las características de culto a la persona, al cuerpo, a la libertad individual, etc., que resulta en una especie de mónada autista sin posibilidad de contacto con nada ni nadie. Junto con este individualismo irresponsable, se encuentra otro tipo de individualismo que tiene sus límites en el individualismo y libertad del otro. Es decir, sigue teniendo como principio máximo la libertad individual, pero considera que para que ésta pueda darse requiere de un marco de referencia o estado de derecho común que garantice que existirán permanentemente las condiciones de posibilidad de la libertad individual tanto como de los demás. Este tipo de individualismo responsable es él que se manifiesta en los voluntariados, en los movimientos ecologistas, etc. Debemos, entonces, acotar el individualismo irresponsable y promover formas de relación que propicien el individualismo responsable.

Y es aquí donde retomo la propuesta inicial de este trabajo de reflexión: promover que el empresario y el trabajador descubran el potencial creativo y productivo que tiene la empresa, y todo lo que ésta implica, como fuente de riqueza y también como fuente de

poder humano, político[398] y social. Así, la "crisis" que vivimos será el germen de una reforma social necesaria para llevar a cabo la transformación política y económica que tanto anhelamos.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Fromm, Erick. *Marx y su concepto del hombre.*

> En este texto, el famoso filósofo Erick Fromm abstrae las características que constituyen el concepto de Marx sobre el ser humano. Fromm parte de la idea expresada en este capítulo acerca del carácter plenamente humano de los *Manuscritos* de 1844 y pone en evidencia el objetivo que le parece busca Marx a través de su obra: la reconstitución del ser humano como principio y fin de la economía, para con ello restituirle el lugar que ha usurpado el capital. Además del valioso análisis de Fromm, el libro presenta los *Manuscritos*, de tal modo que el lector puede consultar directamente el texto de Marx.

Gorz, André. *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica.*

> En este libro el lector puede encontrar las fuentes del análisis histórico-crítico realizado en este capítulo. En la última parte del texto, Gorz propone nuevas formas de visualizar la esencia del capitalismo en relación con la vida humana conel fin de proponer otros sentidos al trabajo.

Gorz, André. *Miserias del presente, riqueza de lo posible.*

> En esta sugestiva obra, Gorz hace una fuerte crítica al estado actual del trabajo partiendo de la idea de Jeremy Rifkin sobre el fin del trabajo, para proponer la reapropiación del trabajo en un sentido marxista de trabajo como fuente del hombre en el que se potencializa sus capacidades y proyecta su ser creando un mundo humano. Gorz propone la necesidad de revalorar otras actividades humanas que el trabajo "capitalista" ha dejado fuera y que, sin embargo, son necesarias para la vida humana.

Lipovetsky, Gilles. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa.*

> Lipovetsky, famoso crítico conocido por sus obras *La era del vacío, El imperio de lo efímero, El crepúsculo del deber* (también muy recomendable), entre otras, nos ofrece en este pequeño texto cuatro

[398] La empresa puede ser fuente para consolidar el poder de lasociedad civil de autogobernarse más allá del gobierno delEstado

conferencias en torno al tema de la ética y la empresa contemporánea. El más interesantede ellos; "Muerte de la moral o resurrección de los valores: ¿qué ética aplicar en nuestros días?" hace una fuerte crítica a la búsqueda de una ética universal por parte de las empresas, tan de moda en nuestros días. No obstante, Lipovetsky señala que es necesario tratar de sacar provecho de esta pretensión moralizante de la empresa.

Rifkin, Jeremy. *El fin del trabajo.*

En este libro, el autor realiza un análisis de los efectos que el desarrollo de las tecnologías han producido en el ámbito del trabajo, poniendo en duda el futuro de éste, al menos tal como hoy lo concebimos. Aunque es una obra extensa, este texto tiene la ventaja de utilizar un lenguaje sencillo enriquecido con referencias y datos de casos reales aún vigentes.

Sen, Amartya. *Sobre ética y economía.*

Este breve texto es la obra más conocida del premio novel de economía (1998) Amartya Sen, estudioso preocupado por dos de los temas que suelen olvidar los economistas: el bienestar y equidad. Este título explica las relaciones indisolubles entre ética y economía, pese a la visión de algunos por defender la independencia que, aseguran, separa a ambas disciplinas.

Sennett, Richard. *Corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*.

Richard Sennett es sociólogo y profesor de la London School of economics. En este libro, a manera de pequeños relatos, lleva a cabo una crítica acerca de la realidad de las formas contemporáneas de trabajo y su influencia en corrosión del carácter. Una de las ideas centrales es que la organización "flexible" bloquea la posibilidad de que el trabajador dé una narración y con ello un sentido a su vida. Principalmente por la fragmentación del tiempo posmoderno que el pasado (la experiencia) es más un defecto que una cualidad, el éxito sólo es del día anterior y siempre se debe empezar de cero, el trabajo en equipo exige relaciones superficiales. El desprendimiento de todo; fracasos, éxitos, relaciones, etc. viviendo siempre en lasuperficie, impide las relaciones de comunidad, solidaridad, etc., Sennett hace una propuesta controversial basada en las potencialidades del conflicto, maneja tablas y datos estadísticos muy útiles e interesantes.

BIBLIOGRAFÍA

Fromm, Erick. *Marx y su concepto del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Gorz, André. *Metamorfosis del trabajo. Busqueda del sentido. Crítica de la razón económica,* Madrid, Editorial Sistema, 1991.

---------- *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Paidós, Bs. As, 1998.

Herber, Bob. "Sweatshop Beneficiaries", New York Times, 24 de julio de 1995; citado en Velásquez. Manuel G, Ética de los negoocios, México, Pearson, Educación, 4a. ed., 2000.

Lipovetsky, Gilles. *Metamorfosís de la cultura liberal Ética, medios de comunicación, empresa*, Barcelona, Ánagrama, 2003.

Lowith, Karl. *De Hegel a Nietzche*, Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1980.

Engels, Federico. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Cali, Ed. Andreus, 1979.

----------"Manuscritos económico-filosófico de 1844"en *Obras fundamentales.* Tomo I. *Escritos de Juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

----------*El Capital*, México, Siglo XXI, 1975.

Mondolfo, Rodolfo. *El humanismo de Marx,* México, Fondo de Cultura Económica, la. reimp., 1977.

Rifkin, Jeremy. *El fin del trabajo,* Barcelona, Paidós, 1997

Pappenheim, Fritz. La enajenación del hombre moderno. México. Serie popular Era, 6a, ed. en español, 1981.

Rícocur Paul "Áutocomprensión e historia", en T. Calvo y R. Ávila (eds.) *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación.* Barcelona, Antropos, 1991.

Rifkin, Jeremy. *El fin del trabajo*, Barcelona, Paidós, 1997

Riu, Federico. *Usos y abusos del concepto de alienación*. Venezuela, Monte Ávila, 1981.

Rojo, Luis Ángel y Víctor Perez Díaz. *Marx, economía y moral*, Madrid, Alianza, 1984.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y economía en el joven Marx*. México, Grijalbo, 1982.

Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo,* México, Ediciones Quinto Sol, 12a. reimp., 1994.

Sen, Amartya. *Sobre ética y economía*, México, Patria, 1991.

Sennett, Richard. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 5a. ed,. 2001.

Schnudt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1976

Sloan, Alian. "The Hit Men", en *Newsweek*, Nueva York, vol. CXXVII, núm. 9, febrero, 26, 1996, pp. 10-14

Vázquez, Josefina Zoraida (coord.). *Gran historia de México*. Tomo I. México, Planeta DeAgostini, 2002.

Velásquez, Manuel C. *Etica de los negocios*, México, Pearson Educación, 4a. ed., 2000.

CAPÍTULO 15 VALORES EMPRESARIALES

Andrés Webster

El presente trabajo tiene como objetivo observar los valores éticos de líderes, empresariales mexicanos. Para el análisis, se utilizan datos de una encuesta de valores elaborada por el Grupo Financiero Banamex[399] a unnúmero representativo de empresarios. El estudio versa acerca de tres aspectos, que pueden considerarse pilares, sobre los cuales debiera construirse la ética que debe regir entre los empresarios: la visión que tienen de sus trabajadores, la que tienen de ellos mismos como empresarios y la responsabilidad social de

[399] El autor agradece a Alberto Gómez Alcalá, director del Departamento de Estudios Económicos y Sociopoiíticos del Grupo Financiero Banamex, las facilidades otorgadas para la elaboración de este artículo

sus empresas. El análisis se hará tomando como sustento el caso hipotético de lo que podría llamarse una ética posmoderna del empresario.

INTRODUCCIÓN

Hablar de los valores es hacerlo de las pretensiones, intereses e ideales de los individuos que al unirse con otros, crean normas de comportamiento, sean éticas, jurídicas, religiosas o de trato social. Entre otros factores, los grupos sociales se identifican no sólo por sus características étnicas o sociales, sino también por sus valores; es decir, por los ideales e intereses que comparten como grupo.

Existen varias formas de analizar un grupo humano. Una puede consistir en estudiar sus aspectos objetivos; por ejemplo, religión, etnicidad, edad, género, ingreso o escolaridad. En otras palabras, un estudio podría fundamentarse en las diferencias del ingreso de las personas de acuerdo con su grado de escolaridad.

Empero, al referirnos a los valores, el análisis adquiere un carácter subjetivo. Es decir, se busca hallar diferencias o similitudes por el tipo de intereses que se persiguen al interior de los grupos y no por las características objetivas que los definen. Por ejemplo, puede examinarse laopinión de los mexicanos frente a los símbolos patrios o qué papel consideran que la mujer debiera tener en la sociedad. Es decir, el ámbito de los valores se circunscribe al de las percepciones que los grupos humanos poseen ante un asunto en particular.

Desde este orden de ideas, el presente estudio procura ilustrar, con base en los datos provenientes de una encuesta contestada por empresarios mexicanos, la visión que éstos tienen sobre valores de carácter ético. En particular, nos referiremos a un tipo de valores hipotéticos, provenientes de lo que se conoce como una sociedad posmoderna. Ante ello, estas líneas no pretenden puntualizar lineamientos teóricos acerca de la ética empresarial sino, a partir de su conceptualización, realizar un estudio descriptivo sobre los valores éticos que identifican a los empresarios y analizar qué tanto se adecúan a loposmoderno.

Decíamos que los valores establecen normas de comportamiento en la medida en que son compartidos por muchos individuos; entre estas normas se encuentran las éticas. En tal sentido, la posibilidad de estudiar la opinión de los empresarios mexicanos en lo que se refiere a temas de carácter ético, abre una ventana que posibilita el estudio del tipo de ideales y conductas que orientan a ese grupo humano, tan trascendental en cualquier sociedad del mundo.

ÉTICA Y EFICIENCIA

La gran paradoja que define el rumbo de la empresa moderna es, quizá, discernir entre la ética y la eficiencia.[400] En efecto, el triunfante mundo capitalista, cuyo emblema es la industria, se halla atrapado al momento de responder a este ambivalente reto. Por un lado, se presenta la necesidad de ser altamente eficiente para poder obtener mayores ingresos que repartir a quienes participan en la cadena productiva y, por el otro, de mostrar una ética acorde con las exigencias sociales que pretenden un comportamiento justo de la empresa.

Si bien el ámbito de la eficiencia y su consecuente resultado de ganancias monetarias no debiera estar confrontado con el de la ética, en ocasiones está impregnado de intereses y conductas que rebasan el buen comportamiento tan deseado de las empresas. Es decir, pretender obtener ganancias en muchas ocasiones puede significar manifestar comportamientos poco éticos, como pueden ser desdeñar el trabajo de los empleados al brindarles salarios insuficientes, no proveerlos de servicios de salud, ni capacitación o inmiscuirse en conductas corruptivas con tal de mejorar las condiciones de las empresas en el mundo competitivo empresarial.

No obstante, a los ojos de los consumidores, ante hechos de corrupción en empresas, tan escandalosos en Estados Unidos, en Europa y en nuestro propio país, el buen comportamiento de la empresa y del empresario, comienza a ser un valor superior al de la propia eficiencia.

UNA ANOTACIÓN

Para tener una aproximación al tipo de valores éticos que definen al empresario mexicano en la actualidad, habría que partir de lo que pudiéramos llamar valores posmodernos, mismosque definiremos más adelante. Con ello, no pretendemos decir que éstos representen el paradigma del ámbito empresarial actual, sino sólo que permiten entrever cómo se comportan los hombres de negocios mexicanos encuestados ante un tema que se debate de manera intensa en la sociedad mundial contemporánea.

Decíamos que no se trata de establecer si éstos son los valores correctos a los que deben apegarse los empresarios, porque es cierto que los valores, al ser características subjetivas de grupos humanos, no pueden ser interpretados como buenos o verdaderos, ni siquiera como representantes de un estado ideal de la sociedad. En otras palabras, el estado ideal no puede ser impuesto, sino surgir de los mismos intereses delos grupos, que varían de uno a otro. A lo que nos ayuda es, sencillamente, a ubicar si los hombres de negocios encuestados son afines al tipo de valores que estamos analizando.

---

[400] *Cfr.*, Medina, Guadalupe. "Es posible armonizar los principios éticos con la eficiencia empresarial", en Carlos de la Isla (comp.). *Ética y empresa*, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México/ Unión Social de Empresarios de México, A C / Fondo de Cultura Económica. 2000, pp. 57-78

Asimismo, cabe señalar que no existen sistemas de valores puros; es decir, los valores son cambiantes no sólo entre las sociedades, sino al interior de las mismas. Entonces, no se puede concluir que un grupo humano sea de alguna forma u otra a partir del análisis de sus valores, sino que una buena cantidad del grupo mantiene valores acordes con algún modelo social particular. Sería indebido concluir, pues, que los empresarios interrogados son posmodernos o no, de modo absoluto, dado que pueden mostrar valores indistintamente.

EL MODELO EMPRESARIALDE LA NUEVA ECONOMÍA

A continuación, haremos una breve referenci teórica acerca de los valores éticos posmodernos, a partir del estudio de dicha sociedad. Cabe aclarar que se trata de un tipo de sociedad hipotética, cuyos valores éticos pretendemos relacionar aquí con los que expresan los empresarios interrogados.

El modelo empresarial contemporáneo, sustentado en el programa capitalista-liberal, representa un cambio de la empresa tradicional, derivado de diversos factores. Entre éstos podemos ubicar la tecnología, la expansión del proyecto democratizador y el crecimiento de valores posindustriales,[401] podríamos englobar esos factores con el concepto de la *nueva economía mundial* y su consecuente resultado: *la sociedad del conocimiento*. Asimismo, estos cambios representan una reformulación de la actividad de los empresarios y su consecuente actitud frente a sus trabajadores y a la sociedad. Es decir, la realidad cambiante lleva de la mano una también cambiante ética empresarial, que es la que intentaremos visualizar en estas líneas.

Para comprender el cambio empresarial y contextualizarío en el ámbito de la sociedad del conocimiento, podríamos iniciar visualizando el tránsito de las sociedades premodernas a modernas. Quizá un elemento que nos ayude a entender esa transición es la tecnología, pues ésta es desarrollada por el hombre con el propósito de mejorar sus condiciones de vida y facilitar sus labores. Así, la sociedad se va sofisticando de manera paulatina y esto trae consigo repercusiones de varios tipos, que de alguna forma transforman las relaciones sociales existentes en una comunidad. En las sociedades modernas, el concepto de progreso se convierte en un objetivo primordial; para lograrlo, se requiere del desarrollo tecnológico, pues sólo así se consigue volver más eficientes las formas de producciónpara acceder a los satisfactores.

[401] Guerrero Martínez, Luis. *La perspectiva ética en el nuevo contexto*. Lectura en Humanidades 4, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey-CCM, Departamento de Humanidades, México, 1997, pp, 10-31. Guerrero describe siete transformaciones mundiales que de alguna manera tienen una vinculación ética.

No obstante, en teoría, la sociedad moderna se encuentra rebasada por una nueva sociedad que se fundamenta en el concepto de la nueva economía mundial y que se conoce como *sociedad del conocimiento*. Podríamos vincular a la sociedad del conocimiento con la época conocida como posmoderna o posindustrial donde, si bien la eficiencia es un imperativo, el objetivo principal es la calidad de vida.

La nueva economía es el resultado de un proceso transformador de las economías primaria y manufacturera o secundaria. En síntesis, con los conceptos provenientes de este tipo de sociedad posible, los países desarrollados se han vuelto autosuficientes en la producción de alimentos y no requieren importarlos de las economías primarias tradicionales que, en consecuencia, sufren un colapso económico. Asimismo, las economías secundarias dependen de luso intensivo de mano de obra y sufren, también un impacto negativo, puesto que con la automatización de procesos productivos que abandonan el trabajo mecánico tradicional de las manufacturas, los países desarrollados no necesitan del trabajo mecánico que ofrece la economía secundaria, además de que los bienes más estimados no son los basados en el trabajo mecánico, sino en el intelectual.

La nueva economía mundial tiene como resultado la presencia de un tipo de sociedad posible, conocida como la *sociedad del conocimiento*. Podemos asumir que noción de sociedad del conocimiento está estrechamente vinculada a la noción de sociedad posmoderna, en la que la industrialización, en teoría, se ha cumplimentado de alguna manera, y es desplazada por el sector de los servicios y de empresas de bienes intangibles o del conocimiento que requieren de mayor especialización.

A diferencia de la sociedad moderna donde el objetivo más importante es el progreso material continuo, las sociedades posmodernas, supuestamente, están más enfocadas al rescate de los valores humanos; aunque eso no significa que exista en ellas un rechazo por la tecnología y la eficiencia, sino que, más bien, éstas deben ser acordes con lograr el mejoramiento de la calidad de vida de la sociedad; es decir, la eficiencia se supedita a los valores esenciales del hombre.

Enlazar eficiencia y calidad de vida entraña un reto para estas sociedades. L.a tecnología desempeñará un papel trascendente en este proceso. Podemos asumir que se establecen nuevas reglas del juego en el ámbito de la productividad. Se desprestigia a aquellas industrias que empleen el trabajo de menores, que muestren untrato excesivamente enérgico con sus trabajadores, que no les respeten sus derechos esenciales, que contaminen el medio ambiente, entre otras conductas deplorables.

Debido a la información tecnológica, a la apertura de los medios de comunicación, a la expansión del modelo democratizador en todo elmundo, los consumidores pueden estar al tanto del tipo de conducta que tiene la empresa ante la sociedad. Por ejemplo, hace unos años hubo una protesta social contra *GAP*, la industria de ropa, porque su planta en

Honduras no respetaba los derechos laborales de los trabajadores. Este hecho no es aislado, ya que otras firmas como *Nike y Reebok*, han enfrentado casos similares. En tanto, otras tiendas como *Benetton* o *Banana Republic*, no dejan de exaltar dentro de su publicidad los valores posmodernos, como la diversidad o el respeto al medio ambiente.

Respetar la diversidad, el medio ambiente, los derechos laborales, los valores culturales y ser eficiente a la vez, no es tarea fácil. La sociedad moderna se vio envuelta en perseguir objetivos eficientistas, pero pagando un alto costo por el deterioro de los valores humanos. Sin embargo, esta dicotomía no debe necesariamente estarenfrentada. Se puede ser eficiente y respetar la calidad de vida, ése es el gran reto de la sociedad posmoderna. Para lograrlo, la tecnología puede desempeñar un papel preponderante. Por medio de esta se buscan nuevos métodos que dejen atrás todo aquello que provoca un deterioro en la vida de los seres humanos y que la sociedad posmoderna se ha impuesto como principio.

De ese modo, la producción se sofistica, pero eso no significa producir más a bajos costos, sino producir bienes de calidad, acordes con el respeto de los valores esenciales del ser humano y su salud. Por mencionar un ejemplo, se invierten grandes recursos de dinero enencontrar insecticidas que por un lado, acaben con las plagas y, por el otro, no contaminen el alimento que ha de probar el hombre. La sociedad industrial se hubiera visto satisfecha con cumplir con el primer objetivo, es decir, con acabar con las plagas, pero la sociedad posindustrial se propone, sobre todo, cuidar el tipo de alimentación del ser Humano.

La sofisticación implica mayores niveles de conocimientos avanzados y habilidades de los trabajadores, lo cual conlleva un entrenamiento más intenso. La naturaleza de la fuerza laboral se traslada del uso intensivo del trabajo físico a un proceso abstracto en el que se procesan y evalúan las ideas de los empleados. El trabajo va más allá de la manipulación de materiales: requiere de juicios y éstos, en forma inevitable, envuelven el desarrollo del conocimiento. Así, aquellos que tengan conocimientos avanzados y capacidad de adaptarse a los cambios, se vuelven más competitivos.

Contar con trabajadores capacitados también genera en éstos la posibilidad de desarrollar diversas funciones; por lo tanto, las posibilidades de realizar otro tipo de labores aumentan y coadyuvan a que las compañías sean más competitivas. En esta sociedad, los trabajadores no sólo son empleados, son recursos que hay que desarrollar. Lo principal es lo que aporten a la producción y que ésta sea supeditada al respetode la naturaleza y a los derechos esenciales del hombre, entre otros valores.

Así, el avance tecnológico influye en los cambios sociales, mas no los determina. En el campo de las relaciones laborales, para la sociedad posmoderna, la tecnología no sólo facilita la producción, sino que implica que se genere mayor investigación e información pública. La producción que necesita de conocimientos sofisticados se vuelve más valiosa.

Para el desarrollo de esta producción se requerirá de técnicos del conocimiento; es decir, ingenieros computacionales, diseñadores de sofiivare, analistas en laboratorios médicos, técnicos manufactureros, entre otros, que serán quienes tendrán mejores niveles de vida, pero, a su vez, requerirán de una mayor capacitación fundamentada en especializaciones que les permitan ser competitivos. Su producción se conocerá como bienes intangibles o del conocimiento.

El ingrediente tecnológico en este tipo de sociedad, representado por la posibilidad que tiene para esparcir el conocimiento de manera efectiva, instantánea y accesible a muchos, es una característica esencial en la sociedad descrita. La Internet permite mantener informados a los clientes acerca de los bienes que se hallan disponibles, a qué precios y en qué condiciones se produjeron, generando una intensa competencia entre compañías para conservar y expandir sus clientelas. Ello exige transparencia en el manejo de recursos y en el proceso productivo.

Asimismo, la Internet hace posible que los empleados trabajen desde lugares remotos, sin que necesariamente requieran de un horario detrabajo o de formalidades en el mismo. Lo que se valora es el conocimiento que aporten en la producción y para ello se requiere estudio, especialización y tiempo de reflexión; no importa tanto, pues, la formalidad de un empleo. El tiempo libre es un valor que se defiende en este tipo de sociedad.

La trascendencia del conocimiento en el nuevo contexto económico y social urge a que a la gente se le conceda un mejor papel, ya que se requiere una planta laboral más capacitada y especializada para generar la producción de los llamados bienes del conocimiento.

Hasta aquí, hemos intentado entresacar algunas características de la llamada sociedad del conocimiento y los valores que se defienden en la misma. Cabe señalar que se trata de un tipo de sociedad posible, que no fatalmente debe lograrse, ni de la forma que hemos descrito, pero que nos da la pauta para analizar un tipo de valores éticos provenientes de un modelo social del que mucho se habla en la actualidad. Para concluír, podríamos resumir algunos de estos valores: respeto a la diversidad, honestidad, respeto al medio ambiente, a la salud, al tiempo libre, al autodesarrollo, a la capacitación, al estudio, entre otros.

ANÁLISIS DE LOS RESULTADCDE LA ENCUESTA

Las ideas vertidas en el apartado anterior, nos invitan a reflexionar en una ética que responda a los principios posmodernos. A continuación, trataremos de ir puntualizando qué tan afines son los empresarios mexicanos al sistema axiológico del modelo expuesto. Lo

haremos con base en una encuesta que fue respondida por líderes o dirigentes empresariales mexicanos.[402]

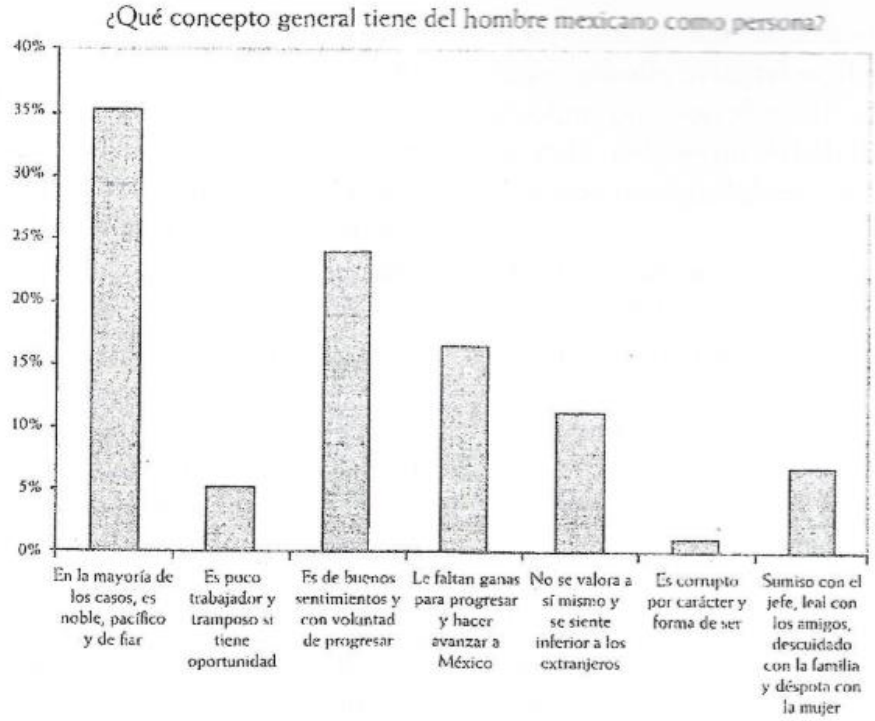
Para analizar la ética de los empresarios a partir de los principios descritos, dividiremos el análisis en tres apartados que responden a los siguientes aspectos: la ética que practican ante sus trabajadores o subalternos, la que los define como empresarios y la responsabilidad social de sus empresas.

Etica de los empresarios ante sus trabajadores

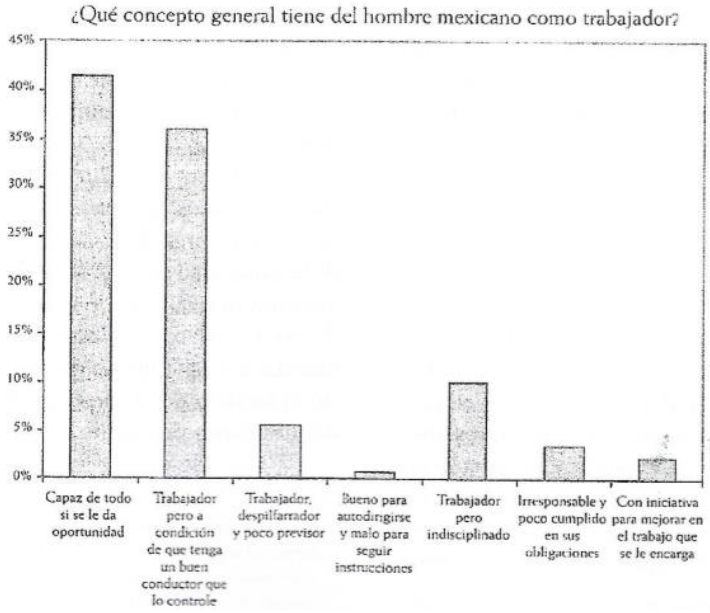
De acuerdo con lo que hemos señalado en los apartados anteriores, el tipo de sociedad a la que aspira buena parte de la humanidad, se inclina por seres humanos responsables, con iniciativa, creativos y honestos (gráfica I). De los resultados de la encuesta se percibe que casi 60% de los líderes entrevistados dieron al mexicano cualidades de ser noble, pacífico, fiable, de buenos sentimientos y ganas de progresar. Sinembargo, cerca de 40% lo definieron con valores negativos: que es sumiso, sin ganas de progresar, tramposo y corrupto.

En cuanto a la concepción que tienen del hombre mexicano como trabajador, las respuestas se encuentran divididas. Si bien en la mayoría de los casos (gráfica 2) se le reconoce como trabajador, cerca de 41 % asume en él la cualidad de la capacidad cuando se le dan oportunidades, mientras que un 36% no le reconoce la posibilidadde ser creativo, sino que requiere una guía u orientación para que se desarrolle, valor contrario al modelo de la sociedad del conocimiento, donde, como decíamos, el recurso más importante es el empleado y las ideas que aporte a partir de su creatividad.

[402] Los datos de la encuesta provienen de un cuestionario respondido por 270 líderes u dirigentes empresariales de diferentes partes del país. Si bien los resultados son representativos solamente de la población objetivo conformada por este grupo. Los resultados reflejan un nivel de confianza de 95% y +/-4% de margen de error estadístico. La encuesta fue levantada en febrero de 2001.



Gráfica 1. Concepto general del hombre mexicano como persona.



Gráfica 2. Concepto general del hombre mexicano como trabajador.

Valores significativos en la sociedad posmoderna son el respeto a las diferencias, los derechos humanos, la diversidad en el campo social como en el de la empresa, pues a mayor diversidad mejores oportunidades de aportar ideas novedosas para la producción. En este sentido, el papel de la mujer debe dejar de ser interpretado a partir de un enfoque

tradicionalista y permitir su participación en todo ámbito de la actividad humana. Veamos que piensan los líderes entrevistados al respecto.

La mayoría de ellos considera que la mujer sigue teniendo un papel limitado dentro de la sociedad: 36% reconoce que la mujer tiene el deseo de hacer más, pero la misma sociedad se lo impide (gráfica 3). En ese mismo sentido, 21% considera que es muy sacrificada por su familia. Sólo un porcentaje menor asume que, incluso, la mujer es más previsora que el hombre.

En cuanto a la referencia que les merece la mujer como trabajadora, una buena parte, 36%, respondió que la mujer es responsable y cumplida (gráfica 4); pero se le reconoce mucho menor creatividad que al hombre, 41 % (gráfica 2).

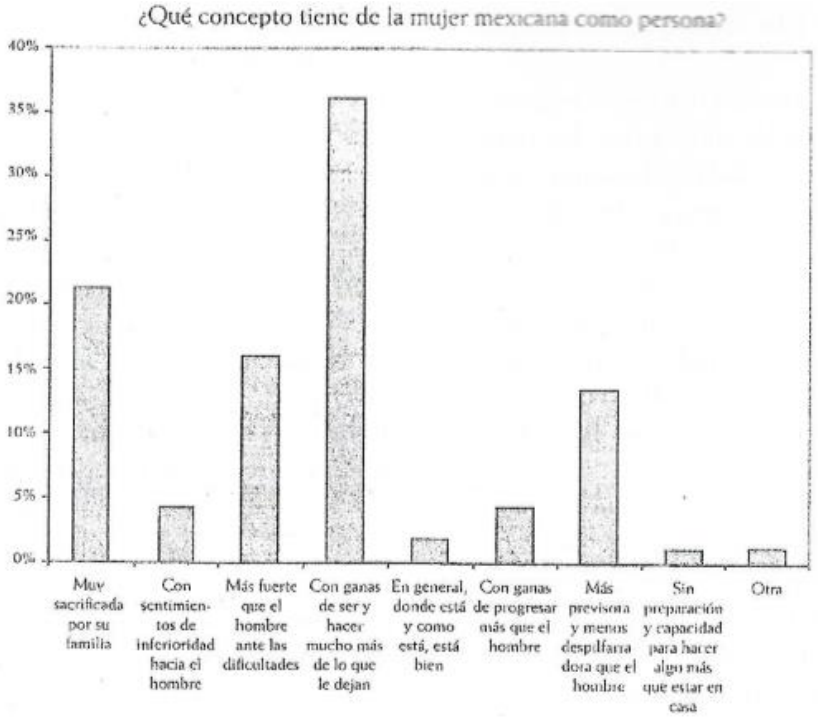
Vayamos ahora a la visión que los empresarios encuestados tienen de sus subalternos. La impresión que esperaríamos de acuerdo con la ética que pretendemos enfocar a partir de los valores posmodernos, sería la de reconocerles capacidades y autodesarrollo. Sin embargo, las respuestas, no fueron afines a esas características. Para 33% de los encuestados sus subalternos significan personas a las que ellos, los empresarios, pueden hacer crecer, 29% manifestó que son colaboradores responsables en quienes pueden confiar y 9% contesto que son trabajadores de cuya eficacia y rendimiento ellos son responsables (gráfica 5); es decir, no se les concede la capacidad de autodesarrollarse. Por otro lado, sólo 11% Ies reconoció el autodesarrollo como valor fundamental.

Por lo que se refiere a la cualidad más destacada de un subalterno, podemos agrupar las respuestas en dos sentidos: uno, relacionado a valores relativos a la disciplina y otro, al de las capacidades. En el primer caso, 34% respondió que lo más importante de un subalterno es la entrega y dedicación al trabajo, 26% la responsabilidad, 5% la disciplina y cumplimiento de órdenes, 9% la lealtad; en el segundo caso, sólo22% respondió que lo que más se valora es la creatividad e imaginación (gráfica 6), valores congruentes con los principios de la sociedad del conocimiento que expusimos.

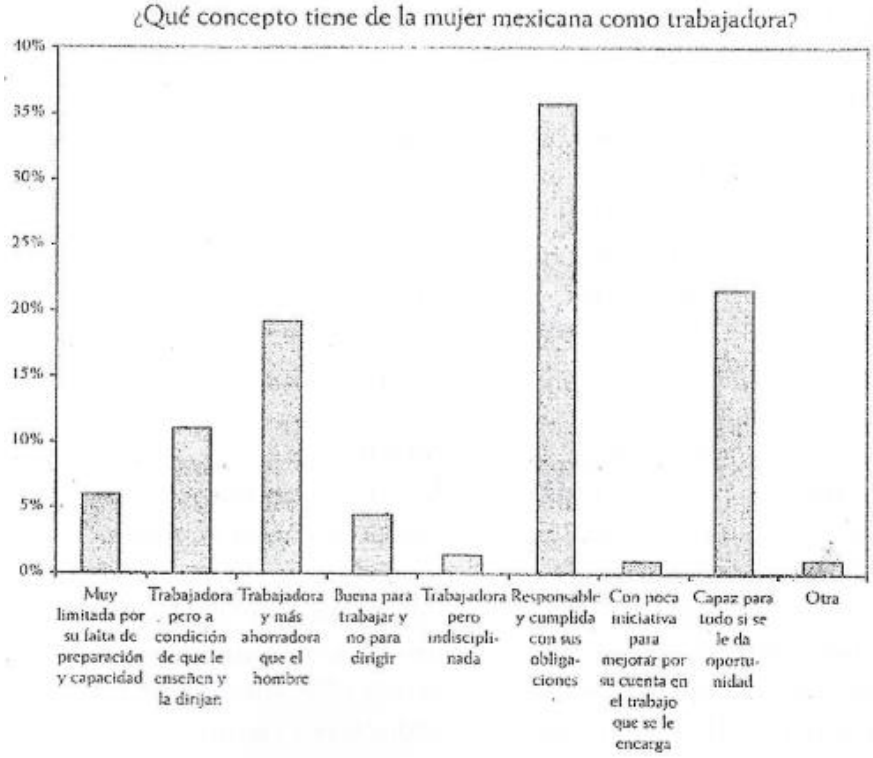
Veamos a continuación cómo califican los líderes encuestados el trato de su empresa o institución a su personal. Si partimos de la lógica de la sociedad posmoderna, esperaríamos respuestas a un trato motivador y que permita el desarrollo de los empleados. 39% contestó que el trato es justo, respetuoso y motivador. No obstante, desafortunadamente, por el tipo de respuestas posibles, no se pueden descubrir mayores afinidades al tipo de sociedad que nos estamos proponiendo analizar.

En lo que corresponde al ideal que tienen de los trabajadores, la mayoría de los líderes empresariales interrogados contestó que la responsabilidad con 66%, valor no tan importante para la ética empresarial posmoderna que hemos venido tratando de ilustrar sino, más bien, relacionado con el cumplimiento de las formalidades de un empleo. Las

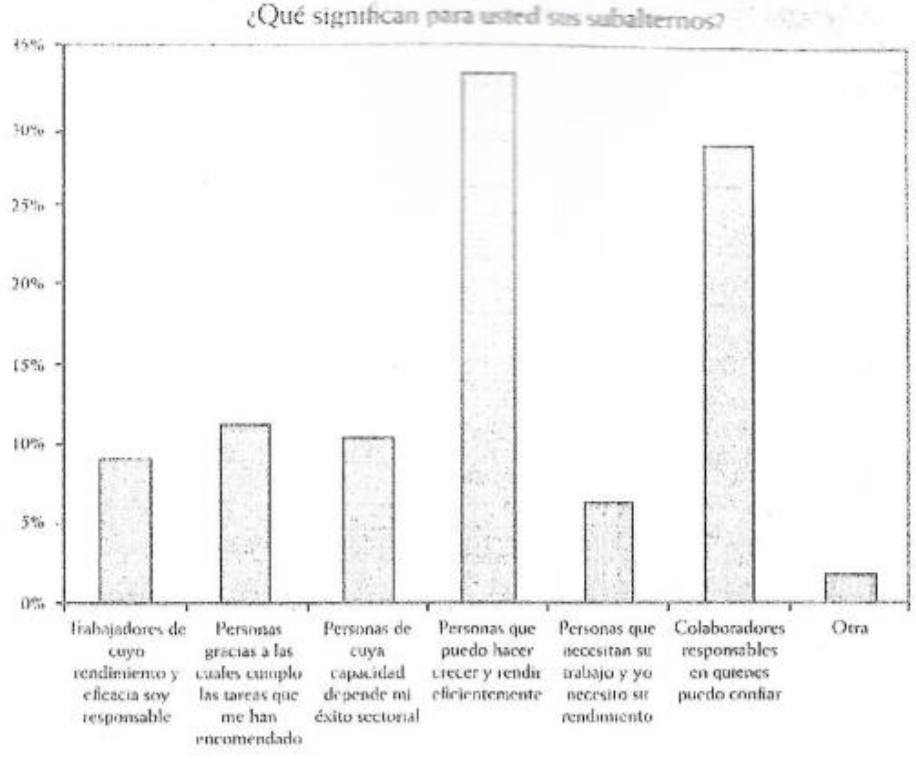
respuestas acordes con los valores posmodernos serían, en todo caso, activo 15%, inteligente 5%, creativo 1%e innovador 0 por ciento.



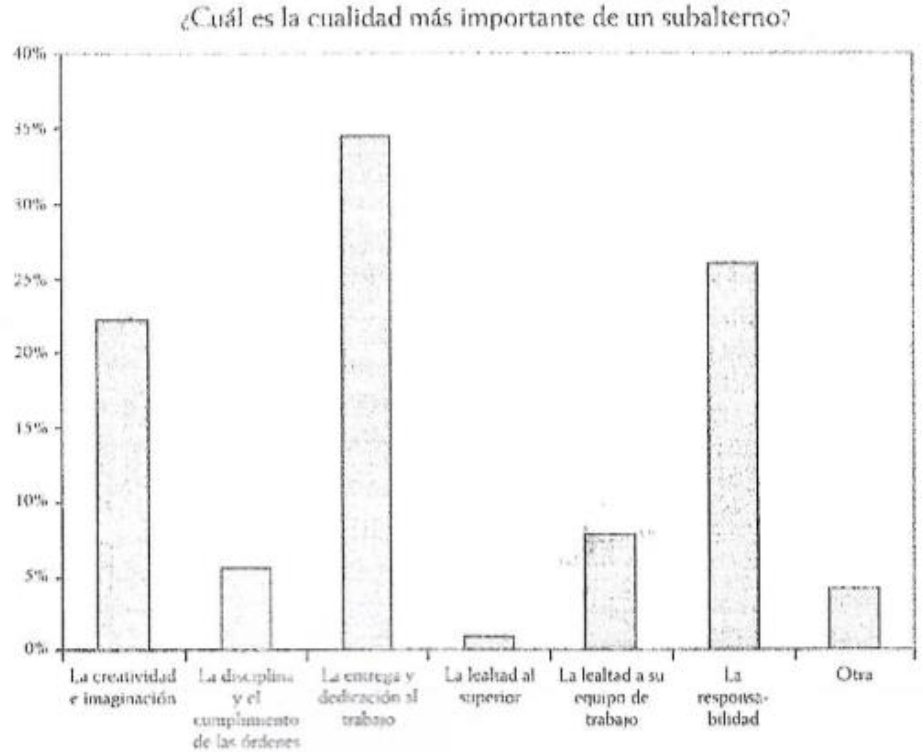
Gráfica 3. Concepto general de la mujer mexicana como persona.



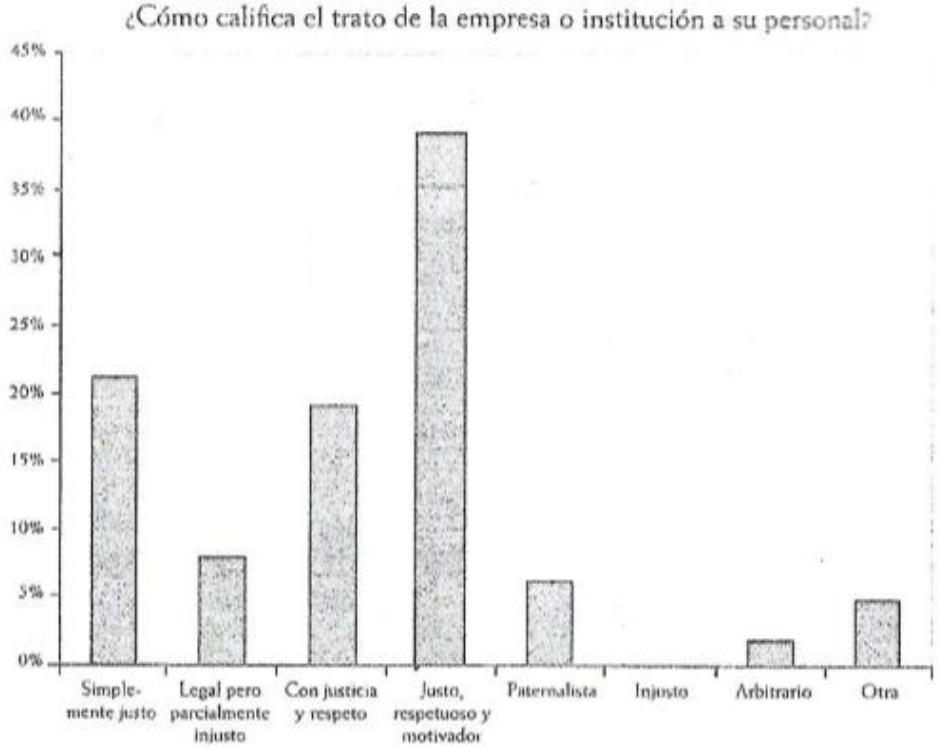
Gráfica 4. Concepto general de la mujer mexicana como trabajadora.



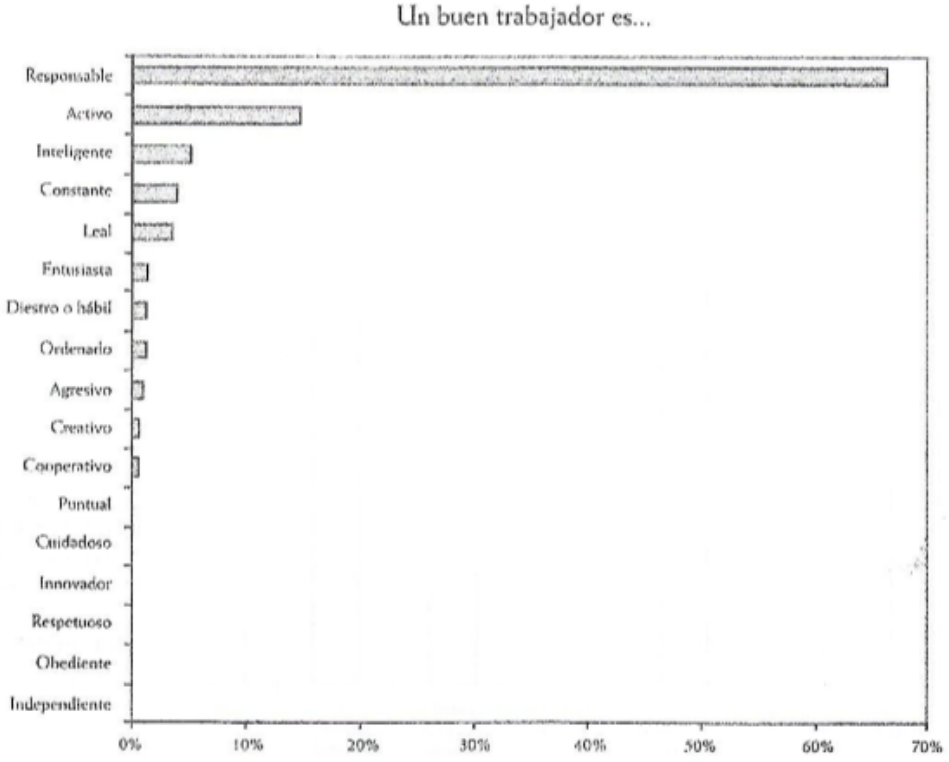
Gráfica 5. Significado que los subalternos tienen para los empresarios líderes.



Gráfica 6. Cualidad que los empresarios líderes consideran más importante en sus empleados.



◀ Gráfica 7. Calificación del trato que la organización da a su personal.



◀ Gráfica 8. Características de un buen trabajador.

Ética de los empresarios

En esta sección, nos proponemos analizar la ética ce los empresarios como personas y como líderes de sus organizaciones. El propósito es detectar qué tipo de valores los orientan y si son acordes con el modelo inclinado a la productividad a partir del respeto a la diversidad, a la calidad de vida, al desarrollo individual, a la honestidad, tal como lo hemos venido destacando.

En tal sentido, podríamos decir que, enprincipio, vemos respuestas afines con dichos principios entre los líderes empresariales encuestados: 7% respondió como valor prioritario el respeto a los demás, 21% el amor a la familia y13% el deseo de superación, la justicia con 4%y la iniciativa con 3% (gráfica 9). Por el contrario, se perciben valores como la responsabilidad con 26%, la disciplina y el orden con 6%, el amor al trabajo con 5% y el deseo de triunfo con 3%, valores quizás no tan apegados a los ideales posmodernos.

Por lo que se refiere a qué opinan los líderes empresariales encuestados que se requiere para triunfar en la vida, la mayoría manifestó valores congruentes con los postulados posmodernos: 30% opinó que buena educación, 19%creatividad, 18% inteligencia, 11% estar sano (gráfica 10). Los que pensaron en sentido contrario y que podríamos considerar ajenos al paradigma posmoderno fueron: 11% relaciones personales, 5% intrepidez y 4% trabajar duro.

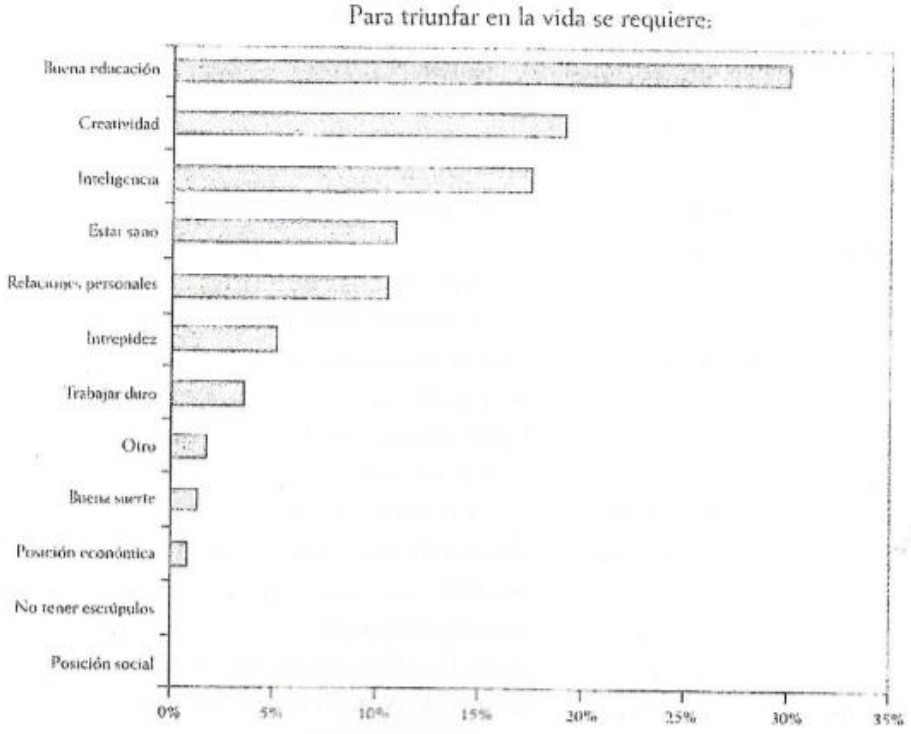
Veamos ahora qué impresión les merece el trabajo que desempeñan. Podríamos agrupar las respuestas nuevamente en dos conjuntos: los valores proclives a la que podríamos llamar ética posmoderna empresarial y los no afines a la misma. En el primer grupo, que representa la mayoría de opiniones, ubicaríamos: 21% opinó que su trabajo le representa un modo de contribuir a mejorar su país, 19% un instrumento de ayuda al desarrollo de los que dependen de ellos, 17% la forma de desarrollarse laboral y profesionalmente, 16% un medio para hacer un mundo mejor y más felices a los hombres (gráfica 11). En el otro grupo encontraríamos las siguientes respuestas: 12% un modo de cumplir con su deber y sentirse mejor, 12% la satisfacción de hacer más exitosa su empresa en el mercado y 1 % la manifestación de su lealtad a su empresa.

Por último, por lo que se refiere al valor que más consideran cuando toman decisiones que afectan a los demás, encontraríamos en el grupo del empresario posmoderno las siguientes respuestas: 33% justicia, 18% honradez, 12% bien común y 2% el bien del subalterno (gráfica 12). En el otro grupo ubicaríamos: 15%responsabilidad, 9% interés institucional, 6%eficiencia y 4% disciplina y orden. Las respuestas se ven más orientadas al primer grupo de valores que al segundo.

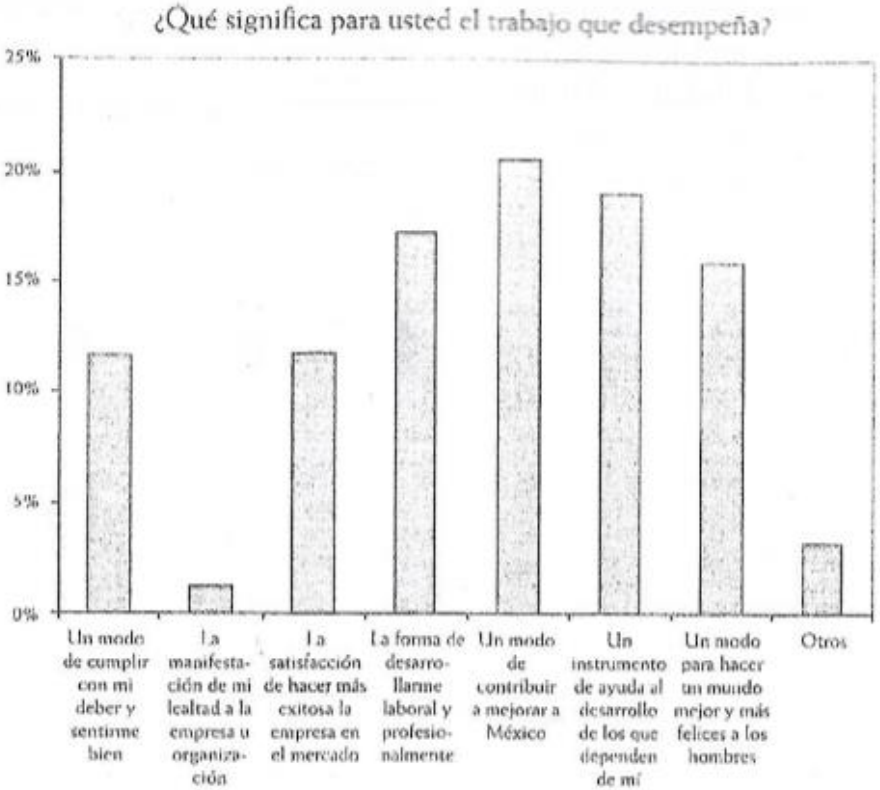
Responsabilidad social de las empresas

Una de las características de la sociedad delconocimiento es que, en virtud de que la tecnología y el acceso a la información pública permiten que muchas empresas sean capaces de producir bienes semejantes, una de las diferenciasque el consumidor podrá evaluar para comprar un producto y no otro es qué tanta responsabilidad demuestre la empresa en su interrelación con la sociedad.

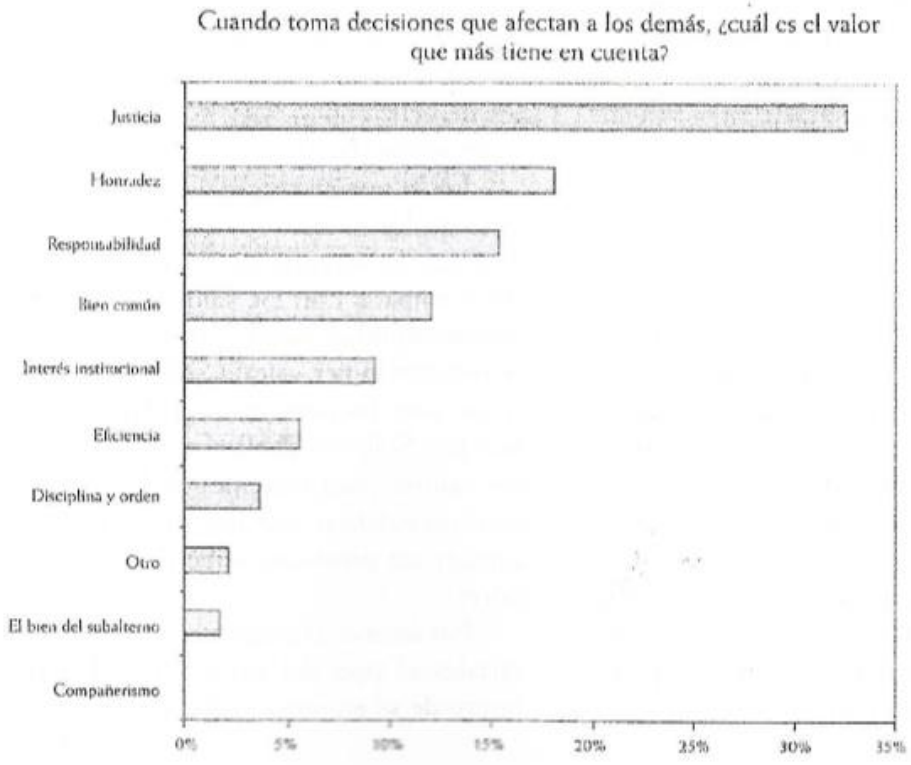
Gráfica 9. Valor de su vida personal por el que más se rige el encuestado.



Gráfica 10. Lo que se requiere para triunfar en la vida.



Gráfica 11. Significado que el encuestado concede al trabajo que desempeña.



Gráfica 12. Valor que más tiene en cuenta el encuestado al tomar decisiones que afectan a los demás.

En otras palabras, la diferencia entre productos de una línea y otra puede ser tan insignificante, que a los consumidores no les causará mayor alteración en sus gustos comprar uno u otro. Las diferencias pueden consistir en la gama de productos alternos que ofrecen, en los servicios independientes que concentran, en las alianzas estratégicas que tienen con otras compañías para vender productos en bloque y, en especial, en la propia responsabilidad social de las empresas. Dicho de otra manera: el consumidor identifica quién le proporciona valores agregados al producto y quién produce con responsabilidad social.

Desde la perspectiva de la responsabilidad social, las empresas son interpretadas como un agente más de la sociedad cuyo objetivo no sólo es ofrecer productos, sino que éstos respondan a los fines del mejoramiento de la calidad de vida de la propia comunidad. Una empresa socialmente responsable es aquella que no contamina, que no contrata capital humano en condiciones deplorables, que no hace uso del trabajo de menores, que destina algo de sus excedentes al abatimiento de la pobreza, a programas educativos, al rescate del patrimonio cultural, entre otras características. La responsabilidad social implica que las corporaciones no deben trastocar los valores de la sociedad, sino adoptarlos.

Podemos realizar un ejercicio para visualizar, a través de los datos de la encuesta, qué tan responsables socialmente son los líderes entrevistados. Los valores que expresan respecto al liderazgo que ejercen y que pudieran entenderse con el esquema de la

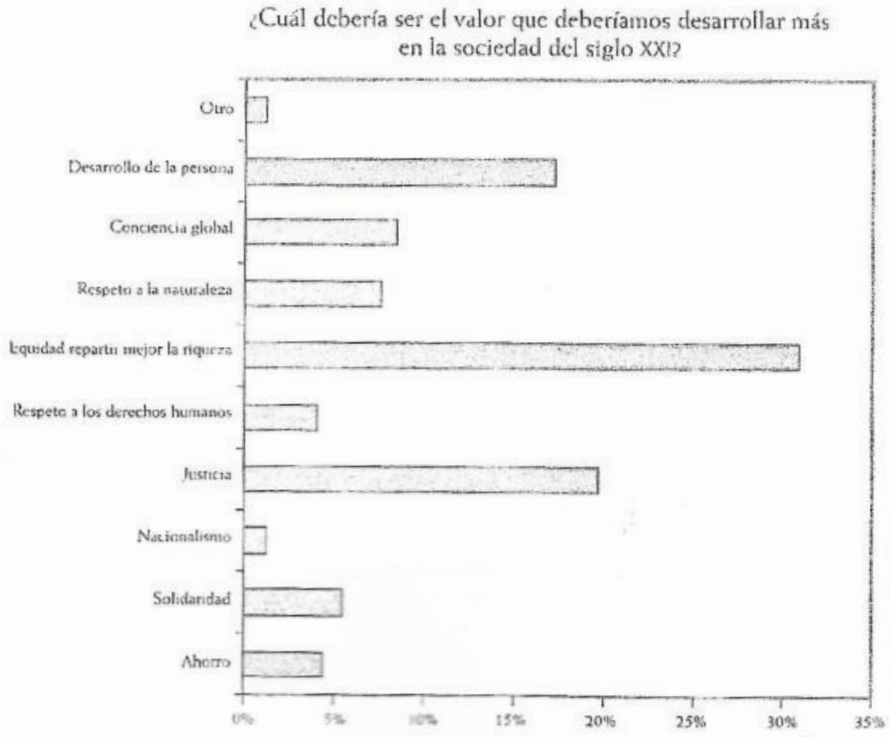
responsabilidad social, fueron: honestidad 52%, compromiso12% y actitud de servicio 5% (gráfica 13); no obstante, debe reconocerse que la pregunta no permitió analizar valores contrarios a la responsabilidad social, en virtud de que las respuestas posibles consistieron en valores semejantes a los planteados.

Una empresa socialmente responsable destina algo de sus excedentes al abatimiento de la pobreza, a programas educativos, al rescate del patrimonio cultural, entre otras características.

En lo que se refiere a qué valor es el que más se debiera desarrollar en la sociedad del siglo XXI, la mayoría de los encuestados respondió: reparto equitativo de la riqueza con 31%, respeto a la naturaleza 8%, conciencia global 8%, desarrollo de la persona 17%, justicia 20% y respeto a los derechos humanos 4%; valores acordes con la responsabilidad social (gráfica 14).

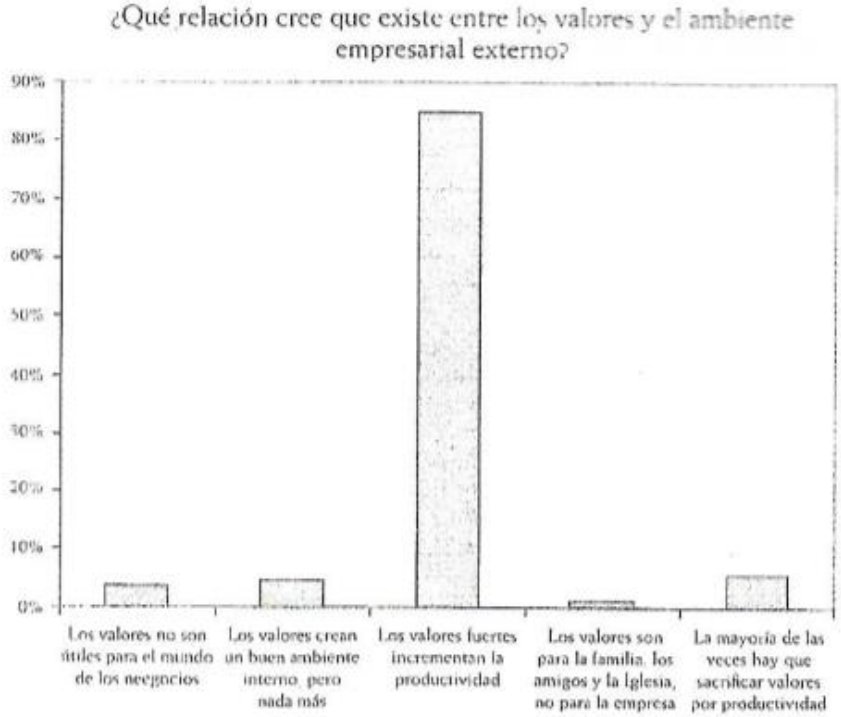
En lo que se refiere a la relación que existe entre los valores y el ambiente empresarial externo, la mayoría de los encuestados manifestó empatia con los valores asociados con la responsabilidad social; esto es, 85% señaló que se requiere tener valores sólidos, es decir positivos, para incrementar la productividad (gráfica 15). Sólo 5% declaró que se debe sacrificar los valores para incrementar la productividad; en otras palabras, que los valores no sirven para ofrecer un producto atractivo a los consumidores.

Por último, al preguntar a los líderes empresariales el tipo del valor del cual depende el futuro de su empresa, 22% respondió que darle prioridad al cliente, 19% capacitación y desarrollo personal y 16% calidad total; valores quese pudieran asumir como ejemplos de responsabilidad social (gráfica 16). En el lado opuesto, 16% respondió productividad, 9% rentabilidad, 6% amor al trabajo, 4% lealtad a la empresa, 3%orden y disciplina.

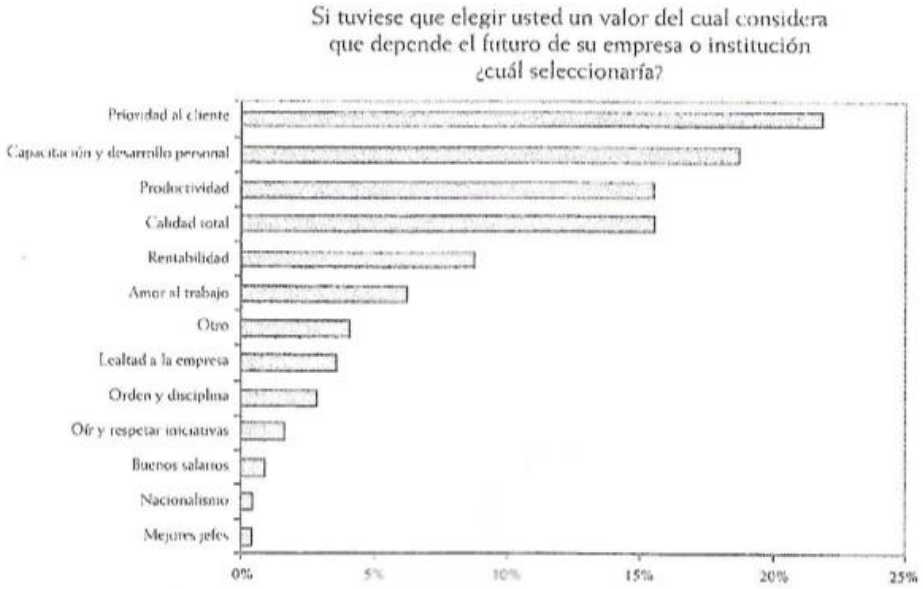


◀ Gráfica 14. Valor que debería desarrollarse más en la sociedad del siglo XXI.

◀ Gráfica 13. Valores que, según los líderes, actualmente se necesitan más en México.



Gráfica 15. Relación percibida por el encuestado entre los valores y el ambiente empresarial externo.



Gráfica 16. Valor del cual depende el futuro de su organización, según el encuestado.

CONCLUSIÓN

El análisis que acabamos de desarrollar ha tenidocomo propósito ilustrar qué tan acorde es un grupo de líderes empresariales mexicanos a los valores éticos que se promueven en las sociedades posmodernas. Hemos tratado de ilustrar el tipo de valores que caracterizan a esas sociedades y estudiar, a partir de los propios datos de la encuesta, la inclinación que tienen estos hombres de negocios a los mismos.

Cabe advertir que la interpretación pudo haber sido un poco arbitraria por dos razones; primero, porque toda interpretación, por naturaleza, así lo es, subjetiva y, segundo, porque la encuesta a la que hemos hecho referencia no estuvo diseñada, específicamente, para hacer un tipo de análisis como éste; es decir, no se elaboró para estudiar en particular la ética posmoderna empresarial de líderes mexicanos, sino para observar el sentir de este grupo ante algunos temas diversos, en un momento específico.

Asimismo, es necesario señalar que los datos no reflejan el pensamiento de toda la clase empresarial mexicana, sino de este grupo en particular, que bien puede ser representativo de aquélla. También, se debe destacar que no forzosamente podemos leer que así piensa ese grupo de manera absoluta; debemos entender que los resultados representan su sentir en un momento determinado que bien puede cambiar en el tiempo.

En un buen porcentaje, los líderes de las empresas mexicanas manifiestan valores afines a la llamada sociedad posmoderna, aunque otras también demuestran guardar valores más tradicionales.

No obstante, a partir de proponer algunas definiciones de lo que podríamos considerar como los valores éticos de la sociedad que estamos analizando, hemos podido tener una aproximación, aprovechando los datos de la encuesta, al sentir de este grupo de empresarios con ese tipo de valores, en un tiempo preciso.

Hemos observado que existen muchas afinidades al sistema de valores posmodernos que intentamos explicar, como el respeto a la diversidad, el cuidado del ser humano, el autodesarrollo, la capacitación, la honestidad, la responsabilidad social, entre otros. Sin embargo, también podemos ver que existe en el sentir de este grupo de empresarios, valores relacionados a la productividad, la formalidad, el buen comportamiento, la responsabilidad, la eficiencia, la disciplina y el orden, entre otros. Valores estos últimos, no muy congruentes con la llamada sociedad posmoderna.

Si hacemos una evaluación del tipo de valores éticos expresados durante este texto, podemos concluir que los líderes empresariales mexicanos encuestados manifestaron, en un buen porcentaje, valores afines a la llamada sociedad posmoderna, aunque algunos, también demostraron guardar valores más tradicionales. Podemos señalar que el empresariado mexicano, analizado a partir de este grupo, vive un tránsito hacia este tipo de modelo social. Lo que queda claro es que se perciben mayores preocupaciones por tener un México más justo, equitativo y con una sociedad responsable, eliminando así, el estigma que en muchas ocasiones pudo haber caracterizado a la clase empresarial del país y resolviendo el dilema entre ética y eficiencia o dicho en otras palabras, contradiciendo el famoso refrán popular: *el que no transa no avanza.*

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Lozano, Josepb M. Etica y empresa.

> El libro cumple con el objetivo de discutir si son viables las propuestas éticas organizacionalmente ante las grandes transformaciones económicas y sociales derivadas de la sociedad de la información. El autor propone un marco de referencia que permita desarrollar un enfoque de la ética empresarial, adecuado a la nueva realidad económica y social. Algunas líneas que desarrolla para tal fin son la responsabilidad social de las empresas, la humanización y la construcción de valores y códigos organizacionales.

Alduncin Abitia, Enrique, *Los valores de los mexicanos.*

> Banamex ha realizado tres Encuestas nacionales de valores en las que busca resaltar los rasgos característicos que identifican al mexicano; la primera se levantó en 1981 y sus resultados se publicaron en el libro de Enrique Aldunci Abitia, de 1989, titulado *Los valores de los mexicanos. Entre la tradición y la modernidad,* que resalta la diíerencia entre los valores tradicionales y modernos, La segunda encuesta se desarrolló en1987 y se editaron dos tomos: *Los valores de los mexicanos. México en tiempos de cambio,* de 1989, que enfatiza trabajos relacionados a la cultura y política, el análisis se complementó con otro tomo denominado *Los valores de los mexicanos*. En busca de una esencia, que desarrolla temas relacionados a la educación, la ciencia, la tecnología, sistema económico, clases socioculturales, entre otros. En 1995 se aplicó la tercera encuesta, cuyos resultados se encuentran en la obra *Los valores de los mexicanos. Cambio y permanencia, de2004*, en ésta Alduncin relata las grandes macrotendencias en los valores de los mexicanos, luego de dos décadas de estudio; el trabajo se complementa con las aportaciones multidisciplinarias de 16 especialistas en temas diversos, como Pablo Latapí en educación, Roberto Blancarte en religión, Alejandro Moreno en valores políticos, entre otros.

De la isla, Carlos (compilador). *Etica y empresa.*

> El libro analiza la necesidad de una nueva actitud ética como única verdadera solución a lasviolaciones que atentan contra la dignidad en el mundo financiero-empresarial. En este sentido, se propone que las estrategias para diezmar las conductas corruptivas en la empresa moderna son la elaboración y práctica de un código de ética y liderazgos conformados de convicciones y principios sólidos. Esta compilación gira entorno al análisis de una nueva propuesta para la ética empresarial; los participantes tocan temas como el dilema entre la ética y la productividad, la corrupción,

la solidaridad y la subsidiariedad, la fraternidad de la empresa y el empresario frente al derecho, entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

Alduncin Abitia, Enrique. *Los valores de los mexicanos,* México, Banamex, 1989, 1991

Albo, Andrés y Andrés Webster. "Valores empresariales. Tradición o modernidad", en *Este País*, México, núm. 133, abril, 2002, pp. 26-31.

De la Isla, Carlos (compilador). *Etica y empresa*, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Fondo de Cultura Económica y Unión Social de Empresarios de México, A.C., 2000.

Drucker, Peter, *La nueva economía mundial*, manuscrito.

Guerrero Martínez, Luis. *La perspectiva ética en el nuevoco contexto mexicano*, Lecturas en Humanidades 4, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores deMonterrey-CCM, Departamento de Humanidades, México, 1997, pp. 10-.31. Guerrero describe siete transformaciones mundiales que de alguna manera tienen una vinculación ética.

Lozano, Joseph M. *Ética y empresa*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, [Colección Estructura y Procesos], Serie Ciencias Sociales.

Medina, Guadalupe. "Es posible armonizar los principios éticos con la eficiencia empresarial", en Carlos de la Isla (comp.), *Etica y empresa*. México. Instituto Tecnológico Autónomo de México/Unión Social de Empresarios de México, A.C. /Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 57-78

Nonaka, Ikujiro y Takeuchi, Hirotaka. *The knowledge-creating company,* Oxford, Oxford Universiry Press, 1995.

CAPÍTULO 16 ÉTICA INTERNA EN LAS ORGANIZACIONES LUCRATIVAS

Carlos Viguri

Hace poco tiempo[403] apareció un artículo periodístico de Hiroshi Takahashi con el título de "Modelo de ética", en el que afirma que "si se midiera la ética empresarial, la honestidad y las buenas prácticas de gobierno corporativo, para dar las calificaciones de inversión, México tendría muy buena presencia entre los inversionistas". El primer aspecto que expone el autor, el de la ética empresarial, da lugar a que los otros dos se fortalezcan. El autor se apoya en la experiencia de la agencia europea Management & Excellence, especializada en evaluar el riesgo financiero de las empresas con base en la etica empresarial y su responsabilidad social, en el entorno del país seleccionado.

Los miembros de la agencia referida agregan que:[404] "es difícil saber completamente cómo está financieramente una empresa, principalmente averiguar si la información está distorsionada o es incompleta […] Es más difícil conocer sus procedimientos de trabajo y plantear escenarios a futuro, con base en la ética que pregonan". Por ello, los *ratings* de las calificadoras internacionales como Moody s, Standard & Poorsy Fitch han perdido credibilidad, pues al basarse en números —que constantemente cambian—, no han evitado que los escenarios negativos tomen por sorpresa a los inversionistas. Por otro lado, ellos indican:

> Cuando se hace una radiografía de los procesos de negocios, el movimiento administrativo de empresa, las normas que las rigen y muchas de sus actitudes, ante la comunidad donde trabajan y sus empleados, se puede conocer con mayor seguridad qué le depara a mediano plazo. Hoy más que antes, es necesario que las empresas tengan prácticas de contabilidad o gobierno transparentes porque lo contrario significaría la quiebra. La ética ha saltado al primer lugar de la lista de los riesgos que los inversionistas toman encuenta a la hora de mover el dinero.

Si así son evaluadas las organizaciones lucrativas mexicanas, medianas y grandes, desde el punto de vista de inversión (finanzas), esto también debería aplicarse al resto de las

[403] Takahashi, Hiroshi. "Modelo de ética", en *El Universal*, Sección B, pág. 12, miércoles 2 de octubre de 2002
[404] *Ibid.*

organizaciones lucrativas. Por desgracia y por múltiples razones, las empresas pequeñas y micro se alejan de las prácticas éticas, sea por falta de cultura que incluya valores, por deficientes procesos operativos de carácter administrativo, obien, por prácticas deliberadas de corrupción. Nuestro analfabetismo cultural y bajo nivel socioeconómico demandan acciones inmediatas y urgentes para atender la realidad que vivimos; esto es, necesitamos, entre otras cosas, aprender ética para instaurarla en primer lugar, dentro de la estructura y procesos administrativos de las empresas.

ÉTICA EN LAS EMPRESAS[405]

En este apartado se ofrecen algunas consideraciones básicas para el funcionamiento de la ética en las empresas; los diversos tipos de enfoques y perspectivas, el manejo de conceptos, principios y categorías en el andamiaje ético, con un carácter descriptivo que nos permita reflexionar acerca de los aspectos a considerar al decidir incorporar a la ética en las organizaciones lucrativas. Una disculpa de antemano si resulta engorroso por su nivel de abstracción.

La ética va hacia el interior de la empresa, en los miembros que la conforman y también hacia fuera, en el trato de éstos con sus clientes e interesados externos; por ello, su ámbito alcanza a todos los actos humanos. La empresa debe crear una cultura de valores que incluya los de carácter ético para que sus participantes sepan cómo actuar, tanto dentro como fuera de la misma. Debemos poner el mismo empeño en ejercer la ética, que en alcanzar las metas y objetivos que nos hemos trazado para triunfar en los negocios.

Por su importancia, desde el punto de vista ético, en este trabajo se pone énfasis en el aspecto interno de la empresa con fines de lucro, en su construcción ética, ya que es primordial, antes de pensar en la relación de la empresa con su ambiente externo, al momento de realizar sus actividades económicas. Es decir, si la empresa carece de un fundamento organizacional ético, lo más probable es que fallará por esta misma causa en la sociedad en general. El estudio de la ética no genera un producto, sino que nos compromete con un proceso que consiste en tomar decisiones, las mejores decisiones, no egoístas. La ética contribuye a:

- Esbozar el proceso de la reflexión ética.
- Vincula nociones éticas como las de derecho y justicia, con la administración de los sistemas de información y de poder.
- Muestra cómo se analizan y evalúan los diferentes componentes del proceso de toma de decisiones.
- Ofrece métodos y técnicas para desarrollar un clima organizacional en el que pueda practicarse y mejorarse la reflexión ética. Describe de qué modo la ética interpreta la acción y las organizaciones humanas.

[405] Brown, Marvín T. La ética en la empresa. México, Paidós, 1993.

Como se ha mencionado a lo largo de este libro, la ética[406] es la disciplina que tiene por objeto los juicios de valor cuando se aplican a la distinción entre el bien y el mal. Es la ciencia de los principios de la moral, siendo la moral la aplicación concreta de estos principios en las acciones humanas. Al configurarse como un proceso, la ética admite una serie de pasos a seguir;

1. Debemos comprender el proceso de la tomade decisiones en sí, como un proceso de elección; es decir, tomar decisiones en una organización lucrativa supone elegir una de entre varias opciones y hacerlo por algunas razones. Cuando vemos una sola opción es que no hemos recabado información suficiente. Una vez que todos han entrado en mundo de la reflexión ética, el grupo puede empezar a desarrollar argumentos sobre las cuestiones que le interesan.
2. Conviene que iniciemos el proceso pluripluri[407] con diversas personas y en diferentes tópicos. Es analizar la organización que hace posible aplicar en sus actos el principio de responsabilidad implícito en la ética como parte del proceso de toma de decisiones, donde los miembros de la organización se han dado a la labor de crear una comunidad moral.

Cuando enfrentamos las preocupaciones éticas de las organizaciones, debemos considerar varios aspectos. Una ética negativa sólo nos indica lo que no se debe hacer; por ejemplo, las empresas tienen la responsabilidad negativa de no dañar el ambiente, no fabricar productos peligrosos, no explotar a los obreros, etc. Sin embargo, tienen la responsabilidad positiva que consiste en el buen desempeño; por ejemplo, capacitar y otorgar poder a los empleados, proporcionar un buen rendimiento a la inversión, contribuir al desarrollo de la sociedad, etcétera.

A la ética no se le debe interpretar como unconjunto de reglas o castigos, o incluso como un código; la ética debe ser vista y tratada como un proceso de decisión, de lo que debe hacerse; para ello, debemos reflexionar a la luz de los elementos involucrados en la situación concreta que se ha de resolver.

Este proceso de reflexión representa un rasgo fundamental de las organizaciones; es su estructura para la toma de decisiones. La ética de los sistemas dice John Rawls[408] apunta hacia la precisión de que: "la justicia, es la primera virtud de las instituciones sociales, tanto como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento". Rawls agrega que una organización no es sólo una red de relaciones de poder, sino también una red de personas.

[406] Sánchez Meca, Diego. *Diccionario de Filosofía*, España, Alderabán Ediciones, 1996.
[407] Pluri = varios, muchos. Más de uno.
[408] Rawls, John. *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Conviene poner atención en eso y proceder a desarrollar una perspectiva ética, darnos a la tarea de construirla. Para que la ética sea eficaz en las organizaciones y para impedir que la gente la explote en beneficio propio, es necesario conservar el camino del significado denotativo del lenguaje ético. El significado denotativo apela a una interpretación particular de las situaciones. Es la referencia de la palabra al mundo. El significado connotativo pertenece a la palabra en sí, es el significado emotivo que la palabra evoca.

Cabe señalar que la ética se centra en la acción y no en la conducta, para lograr la equivalencia necesaria entre lo que decimos y lo que vemos, debemos desarrollar una perspectiva de la conducta humana que suponga que las personas hacen algo más que sólo comportarse, y que al observar la conducta humana buscamos la acción responsable y no la conducta condicionada.

Por lo anterior, la ética justifica la acción en lugar de explicar la conducta; en tanto que la explicación indica la causa de la acción, una justificación mostrará qué principios o valores utilizó el actor al realizar su elección. La ética reconoce la diferencia entre el debe "ser" y el "es"; al respecto, la ética filosófica moderna se funda en el supuesto de que uno no puede decidir qué debe hacer a partir de lo que es, que la distinción entre el "es" y el "debe ser" es, en muchos sentidos, paralela a una distinción entre ética descriptiva y ética normativa. La ética descriptiva expone cómo actúan las personas, en tanto que la ética normativa señala cómo deben actuar.

Las diferencias entre la ética descriptiva y la normativa son paralelas a las otras diferencias, como lo muestra la siguiente lista:

Ética descriptiva	Ética normativa
1) Lo que es	1) Lo que debe ser
2) Explicación	2) Justificación
3) Conducta	3) Acción

Aunque la ética normativa sea la que se sigue con menos frecuencia, es la única que tiene potencial para hacer posible la responsabilidad de la organización. Los agentes morales son personas que pueden considerar cursos de acción alternativos y justificar su elección con razones válidas. El primer supuesto básico es que los miembros de las organizaciones son agentes morales. En contraste con la cultura de masas, compuesta por individuos aislados y anónimos, una cultura comunal se basa en el interjuego de los intereses individuales y comunales. Comunidad no significa ausencia de conflicto, sino conflicto entre los miembros de la misma.

Las organizaciones son agentes morales, sobre todo las empresas, lo que supone que son responsables de sus actos. Ser agente implica la actitud de considerar cursos de acción

alternativos, elegir uno y no otro, así como justificar las decisiones, apelando a normas apropiadas de conducta.

Podemos distinguir entre muchedumbres y organizaciones; las primeras son sólo agregadosde individuos, mientras que las organizaciones son sistemas para la toma de decisiones. Llamar a una empresa persona moral parece extraño:[409] "la agencia moral empresarial se refiere al proceso de elegir ciertas metas en lugar de otras, seleccionar medios para alcanzarlas, establecer normas para la ejecución, orientar la instrumentación y evaluar los resultados".

En virtud, de que el proceso de decisión se caracteriza por elecciones que comprenden el objetivo de establecer políticas de la empresa, el diseño del proceso y la selección de los participantes, la organización puede considerarse un agente moral. Un modelo de argumentación para la reflexión ética examina el proceso de toma de decisiones y muestra la necesidad de los juicios de valor y de los supuestos en la toma de decisiones políticas.

Existen diversas estrategias que permiten utilizar la fuerza de las concepciones, opuestas para perfeccionar la búsqueda de la decisión idónea. Un ámbito importante para la aplicación de los enfoques éticos es el relativo a los problemas y decisiones políticas. La toma de decisiones entraña la relación entre las partes y el todo, la causa y el efecto, las generalizaciones y los casos específicos, lo abstracto y lo concreto, la analogía y el contraste.

La reflexión ética se inicia cuando examinamos una política o una propuesta de acción. Existen cinco recursos para la toma de decisiones; los primeros cuatro recursos son: propuestas, observaciones, juicios de valor y supuestos básicos, los cuales pertenecen por igual al proceso de la toma de decisiones, aunque no siempre los diferenciemos nítidamente en nuestro trabajo cotidiano. El quinto recurso, se integra por las opiniones opuestas, ofrece otra visión de la selección y el uso adecuado de los cuatro anteriores.

Las propuestas políticas son respuestas a preguntas acerca de lo que debemos hacer. Para evaluarlas debemos examinar las razones que las sustentan. Las observaciones tienen la característica clave de los enunciados descriptivos uobservaciones: se pueden verificar. Por lo general, los desacuerdos sobre observaciones se producen porque las personas tienen información diferente, o asignan un peso distinto con la información que se comparte.

Detengámonos por un momento para esclarecer los llamados juicios de valor. Nuestros valores determinan el mérito de las cosas y en ello, los mexicanos debemos ejercitarnos; no debemos olvidar que la vida de la organización esté impregnada de valores.

[409] Brown, Marvin T., p. 76.

La categoría de los juicios de valor puede referirse a una variedadde normas que aplicamos al tomar decisiones.

Los supuestos son las creencias que damos por sentadas y constituyen aquello en lo que tenemos fe, eso con lo que contamos. La responsabilidad asumida en el ejercicio de nuestra libertad, nos permite avanzar en los procesos de toma de decisiones, ello implica enfrentar las situaciones complejas y conflictivas desde una perspectiva que contribuye a salir adelante; la práctica en los juicios de valor es un atributo humano altamente apreciado. Por lo referido y para los primeros cuatro recursos en la toma de decisiones antes mencionados, se presentan los siguientes niveles de discurso:

Recursos:	Nivel de discurso
Propuestas:	Prescriptivo: dice lo que debería suceder y necesita una justificación.
Observaciones:	Descriptivo: muestra lo queha sucedido.
Juicios de valor:	Normativo: funciona como juicio de unión, no como política
Supuestos:	Expresivo: señala los rasgos aconsiderar.

AI aparejar los cuatro recursos con sus correspondientes criterios, advertimos las siguientes relaciones:

Recursos:	Criterio
Propuestas:	Correcto / Incorrecto
Observaciones:	Verdadero / Falso
Juicios de valor:	Humano / Inhumano
Supuestos:	Ofrece respuestas/ No ofrece respuestas

Si aplicamos la lógica de la reflexión ética, tenemos que los tres recursos usados habitualmente en las etapas iniciales de la reflexión ética son: las propuestas políticas, las observaciones y los juicios de valor. El silogismo tradicional es el siguiente:

Premisa mayor	Juicio de valor
Premisa menor	Observaciones
Conclusión	Política

El ¿por qué? así como, ¿y con eso qué?, son herramientas esenciales para el análisis ético.

Mientras el lenguaje descriptivo nos muestra lo que ha sucedido, el lenguaje prescriptivo nos indica lo que debería suceder y requiere unajustificación.

Respecto al llamado modelo argumentativo, suelen presentarse cuatro términos importantes: 1. Conclusión; 2. Justificación; 3. Respaldo; y 4. Limitación. La conclusión la respaldamos condatos (u observaciones) y después proporcionamos la justificación para relacionar datos y conclusión.

A su vez, los términos respaldo y limitación entran en juego cuando la justificación necesita más apoyo o existen ciertos límites o fronteras que condicionan la conclusión. La reflexión ética puede facilitar a las organizaciones el desarrollo de mejores políticas porque el proceso de la reflexión aumenta los recursos para la toma de decisiones.

Se debe considerar que se tienen que alcanzar acuerdos a partir de los desacuerdos y de las opiniones opuestas. Cuando un grupo puede abrirse y evaluar diferentes puntos de vista, aumentan sus conocimientos. Esta es la promesade la reflexión ética: aumentar los recursos de una organización haciendo que cada parte analice ideas distintas acerca de lo que debe hacer.

El desacuerdo es el origen de la invención y de la innovación.

De este modo, adquiere sentido adoptar una postura acerca de los supuestos de la problemática ética que se nos presente para ir configurando los cimientos de todo lo demás y asumir una posición con base en nuestros juicios de valor. Las normas sólo son un elemento en proceso de la reflexión ética. Funcionan como juicios de valor, no como políticas.

Dado que no es común alcanzar el consenso en los dilemas éticos, conviene desarrollar estrategias para abordar las diferencias que surjan. El desacuerdo puede residir en el nivel de supuestos. Las personas con opiniones opuestas tal vez tengan otra información o diferentes interpretaciones de los datos. Compartiendo la información, la totalidad del grupo aumenta su comprensión de lo que está sucediendo. Contamos con diversas estrategias para abordar las diferencias, las cuales son:

- La Utilización del desacuerdo para supervisar la realización de la política.
- La utilización del desacuerdo para limitarla política.
- La utilización del desacuerdo para desarrollar nuevas propuestas políticas.

Es conveniente efectuar el análisis de la organización y sus acciones; todo enunciado completo sobre los motivos ofrecerá una especie de respuesta a cinco interrogantes: ¿qué se hizo? (acto), ¿cuándo y dónde se hizo? (escena), ¿quién lo hizo?

(agente), ¿cómo lo hizo? (agencia) y ¿por qué? (propósito). Estos términos nos proporcionan un marco amplio para analizar la acción humana y corren paralelos a las tradicionales preguntas de; "qué", "cuándo", "dónde", "quién", "cómo" y "por qué".

A las teorías teleológica, deontológica y utilitarista, se les puede nombrar según sus criterios primarios para la justificación de las acciones: ética del propósito, ética del principio y ética de la consecuencia. El criterio de una ética de propósito es la visión o meta del agente. Una ética del principio evalúa los actos en concordancia con su regla o principios implícitos. Una ética de la consecuencia examina los resultados probables.

Puesto que el ser humano suele tener en mente la intencionalidad de sus acciones, conviene reconocer la llamada ética de propósito; ésta abarca el agente, el propósito y el acto. Por otro lado, una ética del principio se centra en el acto y el agente. Una ética de la consecuencia cubre las áreas no comprendidas por los otros dos enfoques: la agencia y la escena o situación. Respecto a la ética de propósito, conviene aclarar que si bien los actos no tienen propósitos, los agentes morales, sí. Los actos tienen consecuencias y resultados, pero no propósitos.

Para algunos, el objetivo de una buena organización es proveer buenos productos; para otros ganar dinero puede ser una buena motivación. Sin embargo, estos podrían no ser el propósito fundamental de las organizaciones.

Para elegir los medios correctos (el cómo) es esencial comprender la relación entre medios y fines (los qué), es la llamada tijera con sus dos filos para cortar. Se entiende como medio (el cómo) interno a un fin dado (el qué), cuando el fin no puede caracterizarse de manera adecuada con independencia de una caracterización de los medios. Los medios externos, en cambio, son susceptibles de descartarse después de alcanzado el fin. Esto se vincula con el propósito de las organizaciones; algunos pensarán que el objetivo de una buena organización es proveer buenos productos. Asimismo, a pesar de que ganar dinero puede ser una buena motivación para los individuos, podría no ser el propósito fundamental de las organizaciones.

La distinción entre el propósito de la organización y el motivo individual permite aplicar la ética de propósito y oponerse a quienes definen como básico el criterio del éxito de la organización. Las empresas no tienen motivos, las personas, sí. Según la etica del propósito, una organización se define por su potencial, el que reside en el particular empleo de sus recursos. Los recursos son los aspectos de la vida de la organización que le procuran a ésta su fin y los medios para alcanzarlo (grupos vinculados a la organización, liderazgo, etcétera).

Ahora, analicemos lo que nos dice la ética del principio. Al servirnos de ésta, debemos verificar si los principios que elegimos son los correctos y por qué debemos

obedecerlos. Kant[410] sostiene que toda decisión moral reposa en algún principio moral. Nuestra experiencia no da origen a nuestros principios morales, sino que éstos se desprenden de la razón. La reflexión ética supone pensar sobre las premisas, las cuales podemos juzgar en función "del principio supremo de las costumbres" que equivale a unaorden.

Kant advierte que nos ordenamos a nosotros mismos y que hemos creado el imperativo categórico; por lo tanto, queremos obedecerlo. Además, Kant considera a las personas como fines, "la moral y la humanidad, es lo único que tiene dignidad". La razón determina que sea lo que fuere lo que uno elija para sí mismo, también debe estar al alcance de otros.

Podemos agregar que la ética del principio tiene una perspectiva totalmente distinta a la de la ética del propósito. En lugar de comenzar por los potenciales naturales de los agentes y encontrar su propósito, inicia con el principio implícito en nuestra acción y a continuación procura descubrir si ese principio es universalmente válido.

Respecto a la ética de la consecuencia, Bentham[411] sostiene que: "por principio de la utilidad, se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, según la tendencia que parezca tender a aumentar o reducir la felicidad del partido cuyo interés se trata". Bentham afirma que la democracia es el mejor medio para definir la felicidad pública, porque ofrece más respuestas a la "mayoría".

Adam Smith[412] explica que la gente realiza de manera natural lo que debe hacer para el bien de la sociedad. Algunos intereses individuales pueden no coincidir de forma natural con el interés de la comunidad, de modo que las personas deben ser persuadidas o coaccionadas por medio de la legislación y sanciones adecuadaspara alinearse a lo colectivo.

Podemos disponer de los tres enfoques descritos y corregirlos para adaptarlos con el fin de se efectúen recíprocamente, y proporcionar con ello una base amplia para abordar los desacuerdos acerca de cuáles actos pueden justificarse. Llevarse a la discusión las cinco áreas en las que las personas pueden disentir sobre las acciones humanas permite a los participantes descubrir acuerdos utilizables para superar los desacuerdos de otras.

Nuestra mejor comprensión de los hechos hará fiable nuestra toma de decisiones. Cuando usamos una combinación de puntos de vista, debemos allegarnos información fiable, esto es esencial. Los hechos interpretados de tipo duro o centrales son datos que

[410] Kant, Emmanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*, México, Col."Sepan Cuantos...", Porrúa, 1973.
[411] Bentham, Jeremy. *Introduction to the principles of morals and legislation*, Madrid, Diccionario de filósofos, Ediciones Rioduero, 1986.
[412] Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianzanúni. 1831, 1997.

reciben asentimiento universal; en tanto que los hechos blandos o subyacentes son datos que reciben un acuerdo sólo parcial y deben ser "demostrados".

Las características de la interpretación van en el sentido: 1. Se origina en alguna perspectiva; 2. Usa un lenguaje particular; y 3. Es primordialmente relacional. La ética del principio demanda relaciones coherentes entre las descripciones concretas y abstractas de los hechos y definiciones precisas de los términos. La ética de la consecuencia, depende esencialmente de la realidad, de las relaciones supuestas de causay efecto.

El tópico de observar las partes y el todo, hace posible dos funciones importantes en la reflexión ética, ya que, por un lado, nos proporciona un modo de indagar si los medios que elegimos pertenecen al fin e intentan alcanzarlo y, por el otro, si usamos la ética del propósito podemos considerar la relación medios-fin, como paralela a la relación partes-todo. Penenecer a un todo no significa ser idéntico a él.

Asimismo, la ética del propósito emplea el tópico de causa y efecto porque se debe saber si los medios elegidos generarán el fin que se desea. Una variación del tópico de causa y efecto es el de condición-consecuencia. Un riesgo en el uso del tópico de causa y efecto es el de que se confunda el síntoma con la causa. La información no es suficiente para saber qué se debe hacer, pero cuando se agregan los juicios de valor apropiados, nuestros supuestos adquieren mucha importancia.

En situaciones concretas, podemos realizar generalizaciones, o bien, irnos a casos especificos. Las generalizaciones son enunciados extraídos de una cierta cantidad de casos, en tanto que los casos específicos son reducidos en número y excepcionales, no son recurrentes. Lo abstracto y lo concreto. Todo pensamiento crítico implica la abstracción, es decir, extraer algo de la realidad vivida.

Cuando percibimos y reflexionamos sobre la similitud y las diferencias de las situaciones, estamos hablando de analogía y contraste; ello nos permite distinguir las políticas aplicadas a circunstancias previas y que también pueden serlo para las nuevas situaciones, con las modificaciones pertinentes. Casi siempre existe más de una interpretación posible, de manera que para disponer de la mayor cantidad de recursos, en la toma de decisiones conviene asumir una perspectiva pluralista de la interpretación.

LA RESPONSABILIDAD PARTE DE LA ÉTICA

El concepto de responsabilidad es central en los procesos, éticos, pues opera como meta valor que aglutina otros; se constituye como el núcleo de los deberes del hombre, vinculado con elejercicio de su libertad, en su vida de relación con los demás hombres. El factor comunicación para activar los procesos interhumanos debe ser analizado con cuidado, siendo un aspecto fundamental para dar cuenta de las acciones éticas. Se debe avanzar poco a poco a efecto de lograr una mayor comprensión del significado ético en las organizaciones lucrativas.

Para que la organización esté en condiciones de desarrollar la reflexión ética, necesita crear expectativas de comunicación acordes con las responsabilidades de sus miembros. La responsabilidad conlleva poder —se necesita el poder de responder-— y también lenguaje —la articulación adecuada de la respuesta—. Las organizaciones recurren a estos dos elementos centrales de la comunicación para hacer posible y necesaria la ética.

El poder —la aptitud para influir y obligar es fundamental—, lo mismo que el uso del lenguaje —la actividad de la comunicación, el incremento de la participación en la administración— genera nuevas comunidades de poder. Muchos otros experimentan que la falta de comunicación en una comunidad los deja solos eimpotentes. En las organizaciones se tiene que hablar para sobrevivir y crecer.

El criterio acerca de quiénes participaránen el diálogo, el modo en que los participantes hablen entre sí y lo que tengan que decirse, son factores que, finalmente, determinarán si la organización es responsable o no. Al igual que los individuos, los grupos desarrollan hábitos a partir de sus experiencias y expectativas. Estos hábitos tienden a centrarse en algunos aspectos de la realidad, ignorando otros.

La inclusión del desarrollo comunicacional en la empresa ayuda a plantear cuestiones éticas, ya que para unos individuos puede ser sencillo participar en el proceso ético en tanto que, para otros, eso representa un grado de dificultad; lomismo ocurre en algunos grupos en los que el preguntar por los valores, las responsabilidades o las obligaciones puede resultar natural, mientras que, en otros, estos aspectos se dejan pasar. Al igual que los individuos, los grupos desarrollan hábitos a partir de sus experiencias y expectativas. Esos hábitos tienden a centrarse en algunos hechos de la realidad, ignorando otros.

Uno de los aspectos críticos en nuestro medio es la falta de participación en la comunicación; este bloqueo y (auto) exclusión que sufre el individuo, poco a poco, le va afectando al grado de que se deja abandonar para que sea otro el que hable por él. Con el propósito de analizar adicionalmente las diferencias en los grupos y procurar herramientas conceptuales que permitan discutir tales discrepancias, podemos utilizar las siete consideraciones siguientes sobre los escenarios de la comunicación:

Gama de temas. Conjunto de temas que pueden discutirse con facilidad.

Propósito de la reunión. Las meramente informativas y las de contenido profundo.

Igualdad de la comunicación. Las personas difieren por sus responsabilidades, niveles de control y obligación de rendir cuentas.

Tradiciones orales y escritas. Para determinar el trasfondo de acuerdos implícitos acerca de cómo funcionan las cosas.

Dimensiones del significado. Regreso al método cuádruple de interpretación: el literal, el moral, el alegórico y el analógico.

Grado de compromiso. Se refiere a nuestras expectativas sobre el desenlace de una conversación (su significado para nosotros) y el hecho de manifestarnos. En ocasiones, lo que sucede no nos preocupa, y nos comunicamos de talmodo que mostramos nuestros sentimientos e intereses.

Presencia personal. En un grupo puede verse como una particular clase de poder personal, que no es poder de dominación, sino de autodeterminación: la posesión integral de la propia persona.

Conviene crear condiciones para la reflexión ética en las organizaciones en relación con los siguientes aspectos:

- La comunidad moral de la organización y la vida moral de sus miembros y grupos vinculados.
- Nuestra vida moral está constituida por la forma en que vivimos con nosotros mismos, con los otros y con nuestro entorno. Nuestra moral es el modo característico (carácter), con que actuamos y respondemos a situaciones y actividades. Algunos actos nos agravian, otros, nos hacen felices o nos elevan el espíritu.
- Nacemos en comunidades morales y ellas nos van inculcando nuestras actitudes morales. Al madurar, obtenemos más control, aunque siempre llevemos la influencia de nuestra historia, vida familiar y cultura personales. La ética surge y depende de nuestra vida moral, pero conserva una cierta independencia respecto a ella.
- Pensar acerca de la vida moral supone distanciarse de ella para abordarla como objeto de reflexión. De manera que en nuestra vida moral encontramos algo sobre lo que podemos pensar. A través de nuestra respuesta emocional a las situaciones y a los otros, no sólo definimos la significación de las cuestiones, sino lo que debemos hacer.

Desde luego, en algunos casos la respuesta moral es suficiente, pero cuando no estamos seguros o disentimos de otros, necesitamos reflexionar sobre nuestras respuestas y decisiones. Aunque nuestras convicciones morales le proporcionan a la reflexión ética un objeto de pensamiento, no dirigen por completo nuestras reflexiones, ni proveen todo lo que necesitamos para comprender las situaciones o descubrir elmejor curso de acción.

Algunas culturas que se presentan en las organizaciones dan por un hecho que la verdad la descubre o revela la autoridad o el dogma; en tanto que, el supuesto de otras, es que la verdad surge en el dar y tomar el debate. Es probable que las condiciones básicas (del entorno) se centren en asuntos de poder. Así, se presenta con nitidez la diferencia entre

moral y ética: la primera constituye "el canon de los valores y saberes heredados", expresados en normas de la comunidad moral, en tanto que la segunda, es decir, la ética, es lo diferente, lo inédito que nace de la reflexión espontánea del individuo, como valor o saber generado por él mismo y que puede ir contra el "precepto de la moral".

Por ello, la ética tiene más significación y profundidad que la moral, siempre y cuando se desarrolle en el individuo, superando las limitaciones naturales y obstáculos de competencia, para lo cual debemos fomentar su práctica. Esto coincide con las premisas de la democracia, que si bien es reconocida por el ejercicio del voto, ello corresponde a un nivel elemental, en tanto que la participación democrática responsable en la vida pública presenta una escala más avanzada.

La condición del poder en el sistema de organización, se relaciona con los participantes, así como con el proceso ético en sí. Para que la reflexión ética sea eficaz e induzca realmente a participar, el proceso mismo debe recibir poder, lo que al mismo tiempo, otorga poder a los participantes. Cabe aclarar que los poderes, en cierto modo, son derechos. Todos tenemos derecho a recibir:

- Información pertinente. No a saber todo lo que a uno se le antoje, sino lo que se necesite saber para comprender, no sólo que se debe decidir sino, también, las consecuencias de la propia decisión.
- Libertad de reunión.
- Libertad de expresión. No es el derecho adecir cualquier cosa, sino el derecho a decir necesario.

Otro aspecto de la condición del poder que se tiene que considerar es el modo en el que la ética armoniza en los sistemas de organización, con el fin de comprender qué es lo que está en juego. AI reunir el conjunto de estas teorías, obtendremos como opciones:

- Una ética de la organización propia de los sistemas de la amenaza y la personalidad, que utiliza el instrumento del castigo.
- Una ética propia de los sistemas del intercambio y la propiedad, que emplea los instrumentos de la compensación.
- Una tercera, propia de los sistemas de la integración y las organizaciones que usan los instrumentos del condicionamiento o la creencia.

Una práctica ética que intente controlar la conducta de las personas y use amenazas de castigo como medio básico para lograr sus metas correspondería a la primera alternativa. Hay quienes se sirven de la ética de esta manera, lo cual, es contraproducente e indebido. Emplear la ética con finalidad de castigo, probablemente ha sido necesario como coerción para que ciertas organizaciones dejaran de contaminar el ambiente, por citar un caso. Esta ética tiene unvalor limitado, ya que, a largo plazo, destruye la cooperación necesaria para tener éxito.

La segunda alternativa —insertar la ética en el sistema de la propiedad y el intercambio vería la ética como un instrumento para proteger la propiedad y asegurar intercambios justos. Esta ética también tiene valor, pero sigue siendo muy precaria porque, por lo general, se usa para proteger a los propietarios de quienes no lo son.

Para una ética de la organización, es necesario ubicar la reflexión ética en el sistema de la integiación y considerar esencial el desarrollo y evaluación de las creencias. La ética debería ser un poder que uniera a las organizaciones, incluso mientras ayuda a los miembros a descubrir y abordar sus diferencias. De hecho, sólo si en verdad pertenece a este sistema y se experimenta como tal por los miembros de la organización, tendrá la oportunidad de cumplir con la misión de hacer posible la responsabilidad de la organización. Además de lo anterior, el proceso de reflexión ética exige algunas otras consideraciones; tal vez la más significativa sea la condición de confianza.

Para que los participantes puedan disentir o analizar los juicios de valor y supuestos propios y ajenos se requiere que cada uno confíe en todos. Tanto la organización como sus miembros deben confiar en que esa mayor comprensión no será utilizada para perjudicarlos. Todos los participantes deben concordar en que la comprensión lograda sólo se aplicará al asunto que se discute y no a otros temas. Asimismo, es preciso que los participantes confíen en que la discusión en sí será justa, ya que así triunfarán los argumentos más persuasivos que el grupo desarrolle. Esto coincide con las premisas de la democracia en su origen, la invención de los griegos de la democracia, en la que lo fundamental no era quién ganaba, pues, a final de cuentas, era benéfico para todos, siempre que participaran de buena fe y no al contrario.

En la retórica clásica, aparecen como los tres elementos de un discurso:

- El *ethos* (estirpe, clase o cultura),
- El *logos* (razón); y
- El *pathos* (emoción, sentimientos, sensaciones).

El *ethos* se refiere al carácter presentado por el orador. Los argumentos del *ethos* extraen su poder del status de la persona. El que sostiene que sus opiniones son correctas porque él es un experto utiliza el *ethos* (cultura) como argumento. Los argumentos basados en el *logos* valen por su racionalidad, por la fuerza de la conexión entre las proposiciones que enriquecen los argumentos. Nuestro modelo de argumentación reposa en el *logos* (razón) del discurso. El *pathos,* el tercer elemento del discurso, se refiere a las creencias de la audiencia, en especial a las más preciadas, que contienen sensaciones y sentimientos(emoción), por ello se habla de sensibilidad. Aunque los tres factores tienen su lugar en el discurso, la mayoría de éstos destacan uno de ellos, en detrimento de los otros dos. Por ejemplo, la publicidad de estrellas de la farándula o atletas famosos que venden productos depende casi exclusivamente del *ethos*. En cambio, pedir contribuciones para los

pobres apela en gran medida a nuestras emociones, es decir, al *patho*s. Constantemente corremos el peligro de hacer de todo discurso una forma de expresión emocional o, peor aún, una forma de entretenimiento.

En esta situación, sólo los que entretienen o pulsan las cuerdas del corazón (emoción) llegan al escenario, mientras que quienes examinan las cuestiones en términos de propósito, principio o consecuencias, pocas veces consiguen que se les escuche.

¿Por qué tendría la gente que dar razones, cuando su capacidad de persuasión puede ser desbordada por apelaciones a la autoridad, *ethos*, o a la emocionalidad, *pathos*? Los miembros de un grupo sólo empiezan a razonar juntos cuando tienen confianza recíproca como para escucharse y considerar los méritos del pensamientode todos.

En resumen, se puede señalar que el énfasis en el *ethos* orienta la discusión hacia el *status* de la persona. En tales casos, tiene más importancia quién dice algo, que lo que dice. Un énfasis en el *pathos* orienta la discusión hacia la expresión de creencias personales. En ambos casos, las expresiones individuales desbordan las posibilidades de hallar buenas razones para todo el grupo. Entonces, el proceso se convierte en una confrontación del poder individual; no es unproceso innovador. Aquí, los participantes no pueden confiar en la capacidad del grupo para desarrollar juntos buenos argumentos que lleven a elegir una política u otra. En cambio, el respeto por el *logos* (razón) puede asegurar que éstas prevalezcan.

¿Cómo se decide qué grupos deben participar en el diálogo? Esto nos lleva al tema de la condición de inclusión. Una posibilidad es examinar quiénes tienen intereses vinculados a la decisión y permitir que esos interesados participen. Aquí, el doctor Ackoff,[413] refiriéndose a los interesados en la empresa (apostadores), es democrático y, por ello, incluyente. Todos deben participar para la omnicompetencia que se traducirá en desarrollo con responsabilidad. Hay todo género de resultados: responsabilidades individuales y comunitarias.

En la responsabilidad, se presenta la condición de la flexibilidad del rol, se trata nada menos que de desempeñar el rol del "otro", es decir, conjugar el subjuntivo: "si yo fuera él". Los cambios de rol pueden aportar intuiciones significativas. Esto es aplicable especialmente al crítico moral. Es como la antigua tradición europea que permitía a los gobernantes asumir el rol de campesinos y a los campesinos vestirse como reyes un día al año. Por fortuna, las organizaciones están muy lejos de asumirse bajo formas feudales de gobierno, sin embargo, los cambios de rol aún pueden dar lugar a intuiciones significativas.

Respecto a la llamada condición de la indagación, consiste en ampliar el intercambio hasta un cierto límite; es decir, las discusiones sobrevalores y supuestos suelen

[413] Ackoff, Russell, L. *El paradigma de Ackoff. Una administración sistémica*, México, Limusa/ Wilcy, 2002.

ampliarse tanto y ser tan interesantes, que el grupo nunca llega atomar una decisión. Tal vez ya en la discusión el grupo empiece a compartir historias y a filosofar sobre la vida, lo que quizá sea importante, mas no pertinente para su labor. La meta final de la discusión consiste en formular un juicio acerca de lo que se debe hacer, pero si las personas operan constantemente "enjuiciando"' no podrán comprender nada que sea nuevo.

Para comprender algo nuevo, debemos formular preguntas indagatorias y no juzgadoras; estas últimas se hacen cuando ya se conoce la respuesta y lo único que se pretende es saber si los otros también la conocen. Con las preguntas de indagación, uno no conoce la respuesta y quiere saber algo nuevo. En la ética se juzga—juzgamos qué es correcto hacer—, pero el valor de esos juicios, finalmente, reposa en la profundidad de nuestra indagación —de la formulación de las preguntas correctas—. Si las preguntas indagatorias amplían la discusión hacia lo que se ignora y, al mismo tiempo, nopierden contacto con el interrogante político, la comprensión que el grupo obtenga será pertinente para su tarea.

El entrenamiento, es decir, la participación, mejora nuestra reflexión ética, de ahí que conviene diseñar formas de organización que propicien este aprendizaje. La misión de la capacitación o el entrenamiento es básica; para que la reflexión ética tenga relevancia en una organización, debe convertirse en parte del proceso real de la toma de decisiones. Así como quienes deciden en los diferentes niveles de la organización consideran las dimensiones de financiamiento, de la mercadotecnia y las relaciones públicas, también tienen que considerar la dimensión moral. En otras palabras, el análisis ético debe complementar otros tipos de análisis para que haya mayores probabilidades de tomar la decisión correcta. Por lo tanto, las condiciones de la reflexión ética son las mismas que las de la toma de decisiones en general.

UNA MIRADA HACIA FUERA DE LA EMPRESA LUCRATIVA

En los dos apartados previos nos centramos en la ética que se desarrolla en la estructura y funciones internas de las organizaciones lucrativas, para ir creando su *ethos* o cultura ética empresarial; de tal forma que ello le permita moverse hacia fuera, con esa fortaleza. Lo expresado por Takahashi en la parte de introducción es acertado, la empresa no puede dar lo que no tiene, es decir pretender ser ética a los clientes y proveedores, si en lo interno su "*ethos* de clase" es pobre, carente de una estructura ética y moral.

La ética en los negocios con la intención de lucrar, una vez que la empresa se ha nutrido de un sistema interno de valores, no representa un problema grave, pues se ha identificado por razón de necesidad y permanencia actuar en sociedad de la mejor manera posible y es en el concepto de responsabilidad donde se clarifica el alcance de las prácticas de los empresarios.

Dada la trascendencia que concede al concepto de responsabilidad, en las cuestiones éticas de los negocios, Llano[414] procede a efectuar su distinción por grado de compromiso empleando un sistema de tipos como el que sigue:

- La empresa contemporánea entiende la responsabilidad sólo como la condición del hombre que responde —y de ahí el nombre— de las consecuencias de sus actos, concepto que resulta en exceso limitativo de esta realidad antropológica tan importante para el hombre y la sociedad. A esta responsabilidad derivada de las consecuencias de la acción, la denomina *responsabilidad consecuente*.
- Una segunda responsabilidad de los principios de ella, es la denominada responsabilidad antecedente.
- Aparece otra, aquella responsabilidad de los proyectos y actos anteriores de nuestra vida a la que denomina responsabilidad congruente; y
- Finalmente, una responsabilidad de la misión a la que, con nuestra vida, hemos sido destinados y está en lo más alto de nuestra perspectiva de vida futura (teleológica), que es la *responsabilidad trascendente*, vinculada con Ackoff, en los principios del diseño idealizado y con Beck[415] en su teoría de la modernización reflexiva.

Como se puede observar en el sistema social, el primer tipo de responsabilidad denominado *responsabilidad consecuente* se mueve entre dos grandes extremos: no somos responsables más que de aquello en que decidamos serlo, lo que se acerca al liberalismo; y somos responsables de todo lo que acaezca; se aproxima al socialismo. Puede surgir una alternativa, la del justo medio, que se fundamenta en el sentido común.

Llano se inclina por: "Soy responsable de todas las consecuencias de mis actos, advertidas o inadvertidas, debido al principio, aceptando de antemano, que mis actos libres son míos, y sólo a mí se me deben atribuir —para bien o para mal— sus consecuencias". No obstante, agrega: "No soy responsable de todo en el mismo grado. Mis responsabilidades adquieren la conformación de los círculos concéntricos".

Esta responsabilidad por círculos concéntricos —llamémosla así— podría expresarla el individuo de la siguiente manera: "Soy responsable, primaria y originariamente, de mi propio ser, y de su fundamento, esto es, de mis virtudes fundamentales; después, soy responsable de mi familia; en tercer lugar, de mi empresa; posteriormente, de las empresas conmigo asociadas; acto seguido, de las empresas de mi ramo; de la economía de mi país; y de la economía del mundo... pero no en el mismo grado".

---

[414] Llano, C. Carlos. *Dilemas éticos de la empresa contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

[415] Beck, Ulrich. *Modernización refleción política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Universidad, núm 879, 1997.

Así, la manera más eficaz de llegar a las responsabilidades más lejanas y difusas para cada persona será: "Es mi fuerza de percusión en los menesteres que me corresponden, más cercanos y concentrados". Preocuparse de lo que no le concierne a este individuo, aunque sea muy importante, descuidando lo que en verdad le atañe, aunque parezca de menor entidad, es una forma de actuar característica del irresponsable encubierto. Un empresario fracasado se corta así mismo las alas para influir en espacios más amplios o extensos.

Dicho de otra manera; el alcance de repercusión en el individuo en ámbitos más amplios, depende de su fuerza de percusión en los ámbitos más estrictos de su responsabilidad (el vigor de las ondas depende de la fuerza con que cae la piedra arrojada al lago. Si la piedra —que es el individuo—- carece de densidad y peso, inútilmente trataría de remover el comportamiento de su comunidad).

La responsabilidad de círculos concéntricos engloba la teoría de los actos en su jerarquía natural, que no sustituye las responsabilidades de cada uno, sino que las gradúa con sentido común y vivido de la realidad de las cosas; constituye un concepto clave para resolver uno de los más graves problemas éticos de las empresas: las consecuencias no intencionales (de propósitos) que produce el logro de los objetivos intencionados, cuando no nos ocupamos más de éstos; y que se puede referir, por ejemplo, al principio moral con base en el cual no nos estaría permitido conseguir objetivos intencionados buenos, si las consecuencias que produce el logro de esos objetivos son desproporcionadamente perjudiciales. El descuido, abandono y hasta desprecio de este principio es el motivo principal de los problemas ecológicos que padecemos, pero que se puede ampliar a un sinnúmero de situaciones vinculadas con el avance tecnológico.

La responsabilidad es vulnerable, se ve desplazada por el aseguramiento y la protección de la empresa contra cualquier riesgo. Este perjuicio de las personas se produce, en primer lugar, cuando prescindimos de ellas con vistas al cumplimiento de los demás fines de la empresa. El obtener un valor económico agregado en beneficio del capital, de algunos directivos y de ciertos operarios, dando por terminado el contrato de otros directivos y de otros operarios, tiene el efecto consecuente de profundo perjuicio que se les ocasiona éstos. La pérdida de confianza no en el personal que se va, sino en el que se queda, provoca una disminución del sentimiento de seguridad laboral y de la creencia en la lealtad de la empresa respecto de ellos.

LA DOBLE MORAL EN LAS EMPRESAS LUCRATIVAS.

Se dice que lo que más daña a la organización lucrativa es la práctica ética denominada “doblemoral" y que aquí se presenta, en forma muy esquemática y sucinta, más con él propósito de que el interesado en estos temas indague por su cuenta las diversas formas de practica de “doble moral” que se producen tanto en las organizaciones lucrativas, las no lucrativas, en instituciones públicas, así como en organizaciones y países en todo el

mundo. ¿Por qué hacerlo? Porque no podemos limitarnos en este trabajo a proponer la práctica ética, sin realizar un diagnóstico, aunque sea elemental, que dé cuenta del deterioro de la cultura al inicio del nuevo milenio.

Conviene detenernos en la denominadadoble moral que suelen emplear las empresas confines de lucro y que, por desgracia, conforme se agudiza la crisis económica, se hace evidente en nuestro medio; la doble moral es parte de las controversias éticas. Vale la pena aclarar su origen: la doble moral es una expresión extraída de la ética teológica, con la distinción de las dos ciudades en San Agustín,[416] la terrenal para lo material y la celestial para lo espiritual, "'dar al César lo que es del César y a Dios lo que es deDios"; que es útil para salir de las controversias a las que el ser humano está expuesto como sujeto con distintos papeles sociales en una sociedad plural.

Aquí, la doble moral se presenta como un engaño, es decir, una falla ética, pues los actos de la persona no son consistentes, ya que actúa según su conveniencia. Se apela indebidamente a la doble moral cuando un miembrp o todos ellos de la organización, parcelan su orientación moral, cuando separan, por ejemplo, la moral pública de la personal, la moral artística de la del ciudadano en general, la moral mercantil de la privada. Desde el punto de vista ético, esta partición y fragmento de los principios morales conlleva graves problemas para el desarrollo y la orientación de la persona en la sociedad.

En la sociedad occidental moderna, como consecuencia de una considerable interpenetración de los distintos subsistemas sociales, se ha constituido un sistema universal de valores y normas que contrarresta la parcelación de la orientación moral y reduce el recurso de la doble moral. Analicemos algunos de los componentes básicos que han dado origen a la proliferación de la doble moral:

- En su obra *La genealogía de la moral*,[417] Nietzsche toma en cuenta el curso de la historia occidental, deduce la existencia de diversos sistemas morales (de señores y de esclavos), de la subversión de las relaciones de poder y dominio social. La creciente actitud opuesta a la vida propia de la moral del esclavo, predominante gracias a la filosofía idealista y al cristianismo, que otorgaron poder, justificación, fuerza y sentido a los miembros más débiles de la sociedad, conduce a la decadencia de esta moral, a la "desvalorización de los valores considerados hasta el momento los más elevados", a la "aparición delnihilismo europeo". No obstante, esta época de crisis ofrece la posibilidad de desarrollar un nuevo sistema de valores.
- Veamos primero la moral de los señores conforme Nietzsche la plantea. Él se refiere a los valores o a las valoraciones de los "dirigentes", nobles", "bien situados", poderosos, dominadores y aristócratas. Esas personas que dominan, determinan y crean sus propios valores. Los valores de la moral de señores, todos ellos

[416] San Agustín. *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa 16ª. ed., 2002
[417] Nietzsche, Federico. *Obras completas. La genealogía de la moral*, Madrid, Edaf 1985.

promotores de la vida, son una expresión del autodominio a la vez que un "*pathos* de distancia" ante los débiles, los que sufren, los dominados. El *pathos* de la"distinción" y la distancia como sentimiento básico de una clase alta dominante, opuestaa una clase “baja”, son el origen de la oposición entre lo "bueno’’ (*gut*) y lo "malo" (*schlecht*), característica de la moral de señores."Bueno" es lo que distingue, la persona distinguida. Desconsiderando a los temerosos, los insignificantes, los desconfiados, los mentirosos, los que se humillan a sí mismos y los estrechos de miras; decir "malo" es como decir "despreciable" (moral de jerarquía). La persona distinguida ayuda a los infelices no con la compasión, sino derrochando poder.

- Ahora, estudiemos la moral de esclavos, la que Nietzsche emplea para designar aquellos valores que, a modo de "una rebelión de esclavos en la moral", nacen del resentimiento de los débiles, los que sufren y los dominados, para hacer frente a los distinguidos, los "nobles" y los dominadores. La moral de esclavos no surge de una creación activa de valores, sino de una reacción afectiva contra la moral de señores, que se somete a una revalorización dirigida por el "instinto gregario" ("transvaloración de todos los valores"). La moral del esclavo se caracteriza por las tendencias al pesimismo, al rechazo de la moral del señor, la justificación de la nivelación, por una ética de la comparación y una moral de la utilidad. "Bueno" (*gut*) es aquello que aligera la existencia de los débiles, los que sufren y los simples de espíritu. Lo contrario no es lo"malo" (*schlecht*), sino lo "perverso" (*böse*), con lo que los que destacan, los poderosos y los dominadores son valorados de forma negativa. Lo "perverso" no es menospreciado como lo inferior, sino temido y odiado como lo peligroso. En todas las culturas"mixtas" y avanzadas, se producen intentos de mediación entre la moral de esclavos y la moral de señores, pero también malos entendimientos mutuos y a veces la más dura de las coexistencias también en cada individuo.

Frente a la doble moral y demás hechos que afectan el desarrollo de la ética en las empresas lucrativas, conviene la lectura de Kohlberg[418] enel capítulo respectivo de este libro, ya que él ha desarrollado una perspectiva global para evaluar el nivel de avance del conjunto, sea comunidad, Estado, región o país, con criterios muy sencillos, pero que tienen profundidad y consistencia lógicas.

¿Por qué referirnos a los métodos e instrumentos de evaluación moral de Kohlberg? Porque él nos permite reflexionar acerca de la importancia de iniciar transformaciones sociales que nos conduzcan a cambios colectivos culturales profundos, en cuyos procesos de transformación logremos apartar el pensamiento débil, escéptico y mal intencionado, que sólo beneficia a pequeños grupos y perjudica a la comunidad en general.

[418] Kohlberg, Lawrence. *Los fundmentos de la evolución moral,* Paidós, Barcelona, 1997.

Las organizaciones con fines de lucro, están obligadas por necesidad ética y moral en el plano de la responsabilidad social a crear, diseñar y desarrollar en su estructura y funciones elementos tales como los que Ackoff[419] muestra de las características de la empresa como un sistema, los cuales son:

- Verdad. Es función de la ciencia, produce información, conocimiento y entendimiento mediante tecnología y educación, proporciona los medios para alcanzar nuestros fines,
- Abundancia. Es función de la economía para producir, distribuir y proteger los recursos.
- Bien. Difusión de principios éticos y morales, eliminando conflictos de las personas, propicia la paz para poder identificar los fines.
- Belleza. Recreación, producto de actividades creativas (cambios), vinculadas con la estética, inspirando a una vida mejor; propiciala búsqueda de cualquier ideal.

Finalmente, la ética en las organizaciones lucrativas, se presenta en la interacción entre las personas, como parte de los actos vinculados al negocio. La interacción disminuye el conflicto y aumenta la cooperación para obtener lo que se necesita. La competencia es un conflicto colocado en la cooperación; así, en la competencia económica se busca servir a los intereses delconsumidor. Además, el conflicto proporcionaoportunidad de crecimiento y desarrollo; cuandoel conflicto y la cooperación no son simétricos se da lugar a la explotación. La ética señala lo que debe hacerse, como fomento de la cooperación y la moralidad; indica lo que no debe hacerse, para reducir el conflicto. Aquí, se debe evitar incurrir en la doble moral.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Ackoff, Russell, L. *El Paradigma de Ackoff, una administración sistématica*.

Libro de fácil lectura, contiene el paradigma de los sistemas, una tipología del comportamiento de las organizaciones. La tipología es clara y se centra para aspectos éticos en las organizaciones interactivas. Propone un modelo idealizado de planeación de las organizaciones. Muy buena síntesis realizada por el propio autor de diversos trabajos de investigación, considerados clásicos en la administración de organizaciones.

Beck, Ulrich. *Modernización refleción política, tradición y estética en el orden social moderno*

Libro escrito en colaboración, de fácil comprensión que remite a otro básico: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona 1998. Sociólogo alemán contemporáneo, profesor de la Universidad de

[419] Ackoff, Russeli,l.*, Op., cit*.

Munich, realiza el análisis de las sociedades futuras que ha problematizado como "sociedad del riesgo". Cuando habla del individualismo de la sociedad, se refiere al hecho de que las personas se han alejado de las formas de vida tradicionales y al incremento de posibilidades de desarrollo individual, en detrimento de la vida en comunidad, colectiva, e integrada, generando problemas éticos y de doble moral.

Brown, Marvin T. *La ética en la empresa.*

Libro ampliamente reconocido en el medio académico por su cuidado teórico y contenido claro (no farragoso). Cubre ampliamente, comportamientos y conductas de los individuos al interior de la empresa, para diseñar normas y crear los ambientes propicios para el desarrollo de la ética, como una columna básica del actuar en los negocios. Para los empresarios, constituye una guía para el fortalecimiento ético y moral de sus organizaciones.

Llano, C. Carlos. *Dilemas éticos de la empresa contemporánea*.

Libro que plasma el pensamiento de este distinguido académico de la Universidad Panamericana fundador del IPADF. donde se respira la ideologia del “Opus Dei”. Hace un recorrido por los rasgos de la persona dedicada a los negocios,su dignidad, principios, códigosde conducta, criterios éticos, valores, virtudes, motivaciones, etcétera, Destaca un capítulo dedicado a responsabilidades que me parece interesante a la luz de los conflictos éticos y la doble moral que seda en el medio empresarial y de los negocios en general.

Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales.*

Este libro es un clásico, de un pensador notable por sus aportaciones en Economía y que aquí observamos su cuidado en los aspectos morales. Ampliamente recomendable, dado su carácter filosófico y de aplicación concreta. Los principios morales descritos por Adam Smith y sus reflexiones en la materia conforman prácticas excepcionales de comprensión de la complejidad ética.

BIBLIOGRAFÍA

Ackoff, Russell, l., *El paradigma de Ackoff. Una administración sistémica*, México, Limusa/Wiley, 2002.

Beck, Ulrich. *Modernización refleción política, tradición y estética en el orden social moderno,* Madrid, Alianza Universidad, núm. 879, 1997.

Bentham, Jeremy. Introduction to the principles of morals and legislation, Madrid, Diccionario de filósofos, Ediciones Rioduero, 1986.

Brown, Marvin T. *La ética en la empresa*, México, Paídós,1993.

Kant, Emmanuel. Crítica de la facultad de juzgar, México, Col."Sepan Cuantos...", Porrúa, 1973.

Llano, C. Carlos. Dilemas éticos de la empresa contemporánea, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Rawls, John. *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Nietzsche, Federico. Obras completas. La genealogía de la moral, Madrid, Edaf 1985.

San Agustín. La Ciudad de Dios, México, Porrúa 16ª. ed., 2002

Sánchez, Meca Diego. *Diccionario de filosofía,* España, Alderabán Ediciones, 1996.

Smith, Adam. La teoría de los sentimientos morales, Madrid, Alianzanúni. 1831, 1997

Takahashi, Hiroshi. "*Modelo de etica*", en El *Universal,* Sección B, miércoles 2 de octubre de 2002.

CAPÍTULO 17 LA ETICA EN EL DERECHO

Angélica Cruz G.

Moral y derecho son dos regulaciones que se dirigen a la conducta humana. Por consiguiente, parece obvio que una y otro se habrán de inspirar en valores pertinentes a la conducta, esto es, en valores éticos. O lo que es lo mismo, que la ética como consideración que abrace los problemas fundamentales del comportamiento práctico, habrá de ocuparse no sólo de la moral, sino también del derecho.

Recaséns Siches

ÉTICA Y DERECHO

Con frecuencia advertimos que con ironía y sarcasmo se hace referencia a la profesión jurídica; es lugar común la mención de la frase "entre abogados te veas" para aludir a las prácticas viciadas, componendas, conductas ventajosas y deshonestas que han desprestigiado el ejercicio profesional del abogado o del hombre de leyes, quien debiera tener corno principales atributos la honestidad y la integridad para encauzar sus actos.

Por otro lado, en marco de la ética, se espera que la intervención del abogado en la mediación de las relaciones contractuales como profesionista independiente, como juzgador en la solución de conflictos y divergencias entre los seres humanos o en la función de servidor público en la administración pública se oriente al pleno respeto a los derechos de cada uno para el logro de la justicia en el orden social.

En el presente capítulo se aborda en primer término la caracterización del derecho y de la ética como saberes o ciencias prácticas y se pretende explicar por qué, pese a la compatibilidad de los fines a alcanzar, se han distanciado en cuanto a sus marcos de referencia, examinando, entre otras razones, el debate entre iusnaturalismo y positivismo como teorías desde las cuáIes se explica el contenido de ambos órdenes normativos.

Casi siempre, al iniciar los estudios de la profesión jurídica cuando se aborda el tema del derecho se determinan las categorías para identificar las diversas clases de reglas; al efectuar la distinción entre las normas religiosas, los convencionalismos sociales, las normas morales las normas jurídicas para delimitarlas unas de otras de acuerdo con sus características, se establece un abismo entre la norma moral, que es unilateral, autónoma, interna e incoercible y la norma jurídica, que se caracteriza por ser bilateral, heterónoma, externa y coercible.

Es así como a partir de la materia introductoria al estudio del derecho, el estudiante percibe que las normas morales y las jurídicas pertenecen a dos esferas u órdenes

normativos opuestos e irreconciliables; sin embargo, conviene precisar que ni la norma jurídica convertida en ley constituye el derecho, ni la norma moral es la ética.

La ley como creación del poder legislativo es el instrumento que faculta al juez para aplicar su criterio valorativo de los hechos y emitir un fallo respecto de un conflicto entre las partes; al abogado le permite fundamentar la defensa de su representado o instrumentar la demanda del actor para lograr el cumplimiento de una obligación; en tanto que el derecho, lejos de tener un carácter instrumental, tiene un método y un objeto de estudio cuya finalidad es la aplicación de la justicia. En otras palabras, el derecho como sistema normativo se vale de las reglas jurídicas para lograr su objetivo, que es el de regular las conductas humanas para su convivencia pacífica en sociedad.

Por su parte, la ética, comolo expresa Adela Cortina, constituye un tipo de saber de los que pretenden orientar la acción humana en un sentido racional; es decir, pretende que obremos racionalmente, conforme a ciertos principios morales. A diferencia de los saberes preferentemente teóricos, contemplativos, a los que no importa en principio orientar la acción, la ética es esencialmente un saber para actuar de un modo racional.[420]

Por ello, al hablar de la moral y de la ética, nos estamos refiriendo a valores que orientan el obrar humano en orden a practicar conductas acordes con un modo de actuar razonable. En la segunda parte del capítulo desarrollaremos lo relativo al quehacer profesional del abogado en los diferentes ámbitos en que éste se desenvuelve; como litigante en la práctica independíente, ya en el servicio público como legislador, como juez, o como órgano en ejercicio de función administrativa, así como los diversos principios éticos que orientan el ejercicio profesional del jurista.

DOS GÉNEROS DEL SABER TEORÍCO Y PRÁCTICO

Desde la antigüedad (siglo IV a. de C.), los filósofos realizaron una primera distinción de las ciencias o saberes al considerar la finalidad que persiguen. Con base en ese criterio, diferenciaron entre ciencias teóricas y ciencias practicas: las primeras se caracterizan porque su objeto es conocer y explicar las cosas; es decir la conformidad entre el conocimiento con lo que es. Por ejemplo, la física es una ciencia teórica que persigue explicar los fenómenos de la naturaleza que son constantes y predecibles.

De otro lado, ubicaron a las ciencias prácticas cuyo propósito es normar la conducta personal, familiar y social de los seres humanos. A los saberes prácticos Ies interesa discernir qué debemos hacer y cómo debemos orientar nuestra conducta cuando debemos llevar a cabo una elección entre varias opciones posibles.

En ese sentido, observamos que las ciencias prácticas tienen por objeto el obrar humano, de acuerdo con determinados principios a los que se sujeta ese obrar y las

[420] Cortina, Adela. *La ética de la empesa*. Madrid, y 5ª. ed., Editorial Trotta, 1983, p. 17.

decisiones derivadas de la acción que, al no ser recurrentes, no forman parte del estudio de las ciencias.

Ahora bien, dentro de los saberes prácticos, se encuentran los que guían las acciones paraobtener un objeto o producto concreto —tal esel caso de la técnica o el arte—, y los que pretenden enseñarnos a obrar en forma adecuada, estas ciencias intentan conocer para dirigir, dicho de otro modo, buscan que los seres humanos, al realizar acciones concretas en ejercicio de su libertad, tomen decisiones correctas.

De acuerdo con Carlos Ignacio Massini[421] las ciencias prácticas se caracterizan porque:

1. Tratan sobre un objeto práctico, operable, es decir, acerca del obrar humano y lo que de él depende en cuanto a su existencia y modo de ser.
2. Consideran a ese objeto en su calidad de operable.
3. El propósito que el conocimiento persigue, o sea, la dirección recta de ese obrar, está en relación con su finalidad.

El método de los saberes prácticos es deliberativo, lo cual se relaciona en forma directa con la naturaleza del objeto de estas ciencias que es la acción, la *praxis*; esto es, el obrar ético, para concluir en directivas o estimaciones del obrar humano. Con ello, se pretende decir que tanto el derecho como la ética requieren en su aplicación del discernimiento o deliberación para concretar la conducta de elección.

Así, observamos que el derecho y la ética prescriben normas de conducta que tienen como propósito orientar las acciones humanas para cumplir determinados fines; en el caso del derecho el horizonte que los guía es la realización de la justicia, mientras que la encomienda de la ética es mostrarnos cómo deliberar de manera correcta con objeto de hacer buenas elecciones. Por ejemplo, para establecer la inocencia o culpabilidad de un acusado, el juez tiene la obligación de ponderar los hechos o circunstancias en los cuales se cometió la conducta delictiva, examinar las atenuantes o las agravantes, si hubo la intención de causar un daño, o en caso de que el autor del delito haya actuado con negligencia, fijar el grado de culpa en que incurrió, los elementos probatorios que ofrecen las partes para comprobar los hechos, revisar a fondo las normas legales aplicables, así como las características personales del inculpado, en cuyo caso, todas estas operaciones implican un discernimiento.

De manera similar, una autoridad administrativa con facultades para otorgar una concesión sobre los bienes del Estado, debe considerar de modo exhaustivo las cualidades o atributos de solvencia moral y económica del solicitante, así como la capacidad técnica del aspirante y, de presentarse la situación de que el interesado pretenda convencer a la

[421] Massini, Carlos Ignacio. *La prudencia Jurídica,* Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1993, pp. 109, 178

autoridad mediante una dádiva económica para "persuadirlo" de que le otorgue preferencia entre otros solicitantes, el órgano administrativo debe deliberar para tomarla decisión de aceptar o renunciar al ofrecimiento y elegir la acción correcta.

Como señala José María Martínez Doral:

> El objeto del conocimiento jurídico no es una esencia puramente especulable, puesta ante nuestra consideración para ser contemplada. Se trata de conductas, acciones, decisiones humanas, es decir objetos que hacen referencias a la realidad concreta, y que no pueden ser entendidos —en tanto que jurídicos—, privados, de esa referencia a la realidad. Se trata también de la justicia, que lleva consigo una tendencia inexorable a la realización, se trata de un intento de conformación y configuración de situaciones concretas y de situaciones determinadas.[422]

Por ello, decimos que el derecho y la ética son del tipo de saberes prácticos.

En cuanto a las características del método de las ciencias prácticas, Bartolo Rodríguez Cepeda[423] menciona las siguientes:

1. Es un discurso que parte de premisas sólo probables, sujetas a controversia y a múltiples interpretaciones.
2. Incluye elementos estimativos, porque éstos siempre están presentes en las relaciones éticas: sería un método estudiado por la lógica axiológíca, por considerar estimaciones tanto morales como políticas y jurídicas.
3. El objetivo de este método es normar las conductas y no analizarlas ni preverlas, motivo por el que las posibilidades de formalización de los saberes prácticos son limitadas.
4. Es un método que parte de la conexión de la vida moral con la inteligencia, lo que implica, necesariamente, la prudencia.

Lo anterior implica que en el campo del derecho y de la ética se establecen hipótesis de conducta acordes con lo justo y con lo bueno, no obstante, en los hechos, al actuar en liberta del ser humano hace elecciones y toma decisiones a la luz de los criterios impuestos en las normas jurídicas y en los deberes morales.

En consecuencia, podemos afirmar que el derecho y la ética como ciencias prácticas no son incompatibles, sino que se complementan en tanto que para el cumplimiento de los

[422] Martínez Doral, José María. *La estructura del conocimiento jurídico*, Pamplona. Universidad de Navarra, 1963, p. 17.
[423] Rodríguez Cepeda, Bartolo Pablo. *Metodología de la investigación jurídica*, México, Oxford University Press, 2001, p. 105.

fines del derecho se requiere actuar con apego a los principios morales que se traducen en una conducta ética.

LA TEORÍA TRIDIMENSIONAL DEL DERECHO

El derecho es una realidad humana. ¿Qué es realidad? Abarca todo lo que existe, e incluye todo lo hecho por el hombre, sus obras culturales; alcanza todos los objetos tangibles e intangibles que a lo largo de su estancia en el mundo ha construido y por medio de los cuales se perfecciona su actividad. De este modo, los valores, como la legalidad, la certeza jurídica, la justicia y el bien común, también son obras culturales producidas por el hombre.

Ahora bien, como género, la realidad está integrada por diversos ámbitos o contextos; así, el derecho está vinculado con diversas realidades: económicas, políticas, sociales, históricas, ideológicas, éticas, psicológicas, etcétera. En este sentido, para llegar al conocimiento de la familia como institución jurídica, podremos hacerlo desde distintas perspectivas: su integración, la evolución que al transcurrir el tiempo ha presentado, las obligaciones que se derivan para los cónyuges, los derechos de los hijos, los grados de parentesco, la gradación de los derechos hereditarios, las nuevas formas de asociación familiar (uniparental), se obtendrán consideraciones diversas; sin embargo, ninguna de ellas por sí misma es el objeto propio de lo jurídico, esas realidades son datos o elementos que en su conjunto lo conforman como unidad, pero no son el derecho.

Por lo tanto, al convenir en que el derecho es un fenómeno complejo que se manifiesta en distintos planos del ser y pertenece al amplio campo de productos humanos como el lenguaje, la literatura, el arte, el Estado y la civilización técnica, y que puede ser estudiado desde diferentes perspectivas, tenemos que admitir que son varias las ciencias sociales que auxilian o contribuyen al estudio de lo jurídico.

Por otro lado, el término derecho tiene múltiples significados; esto es, se trata de un concepto polisémico. Una primera distinción al abordar el estudio de las materias jurídicas es la delimitación entre el derecho objetivo como conjunto de normas que regulan la conducta del hombre en sociedad y el derecho subjetivo que hace referencia a la facultad o poder de exigir una prestación reconocida por la ley.

En otro orden de ideas, percibimos que en distintas expresiones se hace alusión a aspectos presentes en el derecho. Al decir: "En el derecho romano se encuentra el antecedente del contrato de compra-venta", se alude al derecho objetivo como la norma que establece derechos y obligaciones para el vendedor y el comprador, y en el enunciado "el juez restituyó al propietario su derecho de propiedad", se quiere decir que ante la afectación del dominio de propiedad de una cosa, ésta fue recuperada por su dueño, esto es, el derecho subjetivo del titular del derecho de propiedad fue reconocido por la autoridad.

Por otro lado, al citar, "el derecho a la vida es irrenunciable", se manifiesta el sentido del derecho como un valor supremo de la dignidad humana. Lo anterior nos da una idea de la dificultad que ofrece definir el derecho si se pretende abarcar en una sola definición los diversos niveles o dimensiones que el termino engloba, pues, como se ha visto, existen tantas definiciones del derecho como autores se han ocupado de elaborarlas.

Para resolver este asunto, Miguel Reale, filósofo brasileño, planteó en la teoría de la tridimensionalidad del derecho la tríada de elementos analítica y sistemáticamente desarrollados; propuesta que ha tenido una gran aceptación sobre todo a partir de la reflexión de los problemas éticos y las controversias generadas por la radicalización de las posturas positivistas. De acuerdo con esta teoría, el fenómeno jurídico se asume como hecho social, como norma jurídicay como valor.

Entre otros autores que han investigado y enriquecido esta teoría, se encuentra Luis Recaséns Siches para quien el derecho es “el conjunto de normas humanas, es decir, por los hombres en una situación histórica, apoyadas e impuestas por el poder público, normas con las cuales se aspira a realizar unos valores",[424] en cuya definición se pueden advertir las dimensiones mencionadas. La normativa corresponde al conjunto de reglas, directrices o supuestos jurídicos; la fáctica está referida a la creación humana de dichas reglas y la valorativa tiene relación con el aprecio de las conductas que se reconocen como congruentes desde la perspectiva de las normas.

Las tres dimensiones —normativa, fáctica y valorativa— se refieren a las personas en cuanto seres humanos, pues el derecho como actividad humana tiene su principio ontológico fundamental en la dignidad de la persona humana.

Al preguntarnos: ¿Cuál es la razón de ser del derecho? Indefectiblemente respondemos que el ser humano es la causa y efecto de lo jurídico. ¿A quién están dirigidos los mandatos, a quién obliga y a quién se atribuyen los derechos derivados de las normas jurídicas?, ¿a quién si no al ser humano?

Así las cosas, el derecho como sistema normativo se dirige a orientar la vida humana y surge como respuesta a la necesidad de normar o regular la conducta de los hombres en sociedad para el logro de un fin común, la convivencia social.

De acuerdo con la concepción tridimensional del derecho, podemos identificar que como *norma* se refiere a las reglas de comportamiento que permiten una vida social organizada; como *hecho*, se traduce en las conductas que se encuadran en lo previsto por la norma y como valor, tiende a la realización de la justicia.

CONCEPCIÓN TRIDIMENSIONAL DEL DERECHO		
Dimensión normativa	Como	Obligación de dar alimentos contenida en la ley.

[424] Recaséns Siches, Luis. *Tratado general de filosofía del derecho*, México, 10a. ed.. Porrúa, 1980, p 158.

	norma	
Dimensión fáctica	Como *hecho*	El obligado proporciona alimentos o no, cumple o incumple lo prescrito en la ley. Circunstancias que rodean al hecho.
Dimensión axiológica	Como *valor*	Derechos a los alimentos como derecho fundamental que le pertenece al hombre por su naturaleza humana (derecho a la vida).

Con estas precisiones, pretendemos dejar en claro que ni las normas ideales o racionales derivadas del derecho natural, ni las normas jurídicas que prescriben derechos y obligaciones creadas por el legislador y que adquieren vigencia por un proceso formal, que pueden o no ser cumplidas regularmente, constituyen el derecho; serán a lo sumo, como dice Recaséns Siches,[425] "una pretensión de derecho, un propósito frustrado, un intento fallido de ser derecho. Podrán tener forma jurídica, pero no pasarán deser una fantasía de derecho".

Los hombres hacen derecho porque tienen necesidad de él, para el logro de unos propósitos determinados, se orientan a la realización de unos valores, como la justicia.

En toda acción humana, lo mismo que en todo producto de ésta, en toda obra de cultura, late esencialmente la referencia a un valor, el propósito de realizar ese valor. Tal propósito podrá tener o no tener éxito, o tenerlo en mayor o menor proporción, pero existe siempre esencialmente como propósito. Entonces, resulta que al estudiar la realidad del derecho no se puede prescindir de reconocer que los hechos que integran tal realidad poseen necesariamente una dimensión de referencia a valores.[426]

AXIOLOCÍA JURÍDICA

Definir lo que constituye el contenido de la materia de estudio del derecho tiene gran importancia porque a partir del significado de los conceptos jurídicos fundamentales, como el supuesto jurídico, deber jurídico, sujeto de derecho, el concepto de persona, y obligación, se han construido y desarrollado las categorías o nociones en que se sustenta la teoría del derecho.

Por otra parte, establecer los valores, a cuya ejecución debe aspirar el orden jurídico, permite vislumbrar el horizonte al que nos conduce la práctica continua de las conductas orientadas a los fines de realización de la ciencia jurídica.

Para Eduardo García Máynez[427] los temas de mayor importancia de la filosofía del derecho son, en primer término, el que se refiere a la determinación del concepto del derecho, es decir el estudio de la noción de lo jurídico, lo que significa la delimitación del objeto a conocer y, en segundo lugar, la axiología jurídica que se relaciona con el

[425] *Ibid.,* p. 159.
[426] Cfr. Ibid., p. 158.
[427] García Máynez, Eduardo. *Introducción al estudio del derecho*, México, 42ª. ed., Porrúa, 1991, p. 119.

descubrimiento de los valores propios del derecho. Asimismo, se le designa como estimativa jurídica, teoría del derecho justo y doctrina de los valores jurídicos.

Una gran mayoría de juristas postulan que la justicia es la finalidad suprema del orden jurídico; sin embargo, existen quienes opinan que es el bien común, otros que el valor fundamental es la seguridad; otros más, consideran que, en caso de conflicto, debe privilegiarse la paz y el orden sobre la Justicia.

De frente a este debate, sostenemos que los valores jurídicos no se excluyen de manera absoluta y que una de las tareas de la estimativa o axiología jurídica es determinar la jerarquía de rango entre ellos.

Descubrir los valores propios del derecho, o lo que algunos autores llaman la teoría del derecho justo, es de gran interés para el estudioso y el profesional de la ciencia jurídica, en cuanto que el criterio del legislador para establecer las leyes que se destinan a los gobernados para su cumplimiento, así como el del juzgador para aplicar el derecho a los casos concretos, debe contar con un marco de referencia desde el cual se perfile o se considere justa o injusta la ley como instrumento del derecho.

Por ejemplo, en el caso de las leyes fiscales, el legislador debe tomar en cuenta que si bien el tributo constituye una obligación de los gobernados para solventar el gasto público mediante sus contribuciones, los impuestos deben ser justos, ya que el exceso o la falta de proporcionalidad en los ordenamientos legales en materia fiscal tiende a generar malestar social, además de propiciar fenómenos como la evasión y el incumplimiento de las obligaciones tributarias.

En ese caso, podernos observar que la norma jurídica se orienta tanto al cumplimiento de las obligaciones fiscales, como a la factibilidad de que el gobierno cuente con recursos suficientes para cumplir con sus cometidos, como son la construcción de obras, la prestación de servicios públicos, las estructuras organizadas para la administración de justicia, la seguridad y la defensa, entre otros, todo esto en orden a la consecución del bien común.

Es responsabilidad del legislador que la ley cuyo lobjetivo es la recaudación de ingresos destinados al gasto público sea justa, es decir, esté acorde con los principios de equidad y proporcionalidad que se establecen en la constitución mexicana.

Como apreciamos, el legislador debe poseer una perspectiva amplia para que la ley que tiene como objetivo la recaudación de ingresos destinados al gasto público sea una ley justa, esto es, acorde con los principios de equidad y proporcionalidad que se establecen en la constitución mexicana (art. 31, fracc. IV).

En este sentido, cabe mencionar que la ley como producto humano aspira a ser una obra con pleno sentido de racionalidad; no obstante, hay ocasiones en que en lá discusión

de los proyectos de ley prevalecen criterios partidistas, o en los países de fuerte sistema presidencialista, los criterios sustentados por el poder ejecutivo son los que dan la pauta para inclinar el debate en favor de la iniciativa presentada por el ejecutivo.

Antes esa situación, surgen las interrogantes siguientes. La ley, por el solo hecho de serlo, ¿es justa? ¿Existe la ley injusta? ¿Es correcta la desobediencia a la ley injusta? Contestar estas preguntas implica hacer un breve repaso de las diferentes opiniones de filósofos y pensadores sobre la justicia.

En principio, debemos señalar que desde antes de que el ser humano pueda razonar acerca del valor de la justicia, ya tiene una noción de lo justo. Uno de los primeros conceptos que el niño desarrolla es el del sentido de propiedad y así se refiere a lo "mío" para denotar con ello lo que considera propio; cuando es capaz de asimilar que un objeto no es suyo y pese a ello, se apropia de él, sabe que existe la posibilidad de ser castigado por sus padres y también que si es otro quien se apropia de lo que no es suyo, él mismo, podría ser castigado de manera injusta.

San Agustín mencionaba que sabía perfectamente lo qué es el tiempo, pero que si alguienle preguntaba qué es el tiempo, era incapaz dedar una respuesta; lo mismo se puede aplicar a lajusticia. No es tarea fácil definir la justicia; con frecuencia, para explicar el concepto, se alude a la definición de Ulpiano: "la voluntad firme y continuada de dar a cada uno lo suyo", de ello no cabe la menor duda. El problema surge cuando intentamos precisar lo que debemos entender por "a cada uno lo suyo" y precisamente en la ley, en el ordenamiento jurídico, "a cada uno lo suyo" se ha transformado en forma constante.

Además, el conflicto se refleja en nuestra sociedad, pues no existe un acuerdo o convención que sea aceptado de modo unánime acerca del valor de la justicia, aunque muchos individuos y colectividades se sirven de ella, sobre todo para alcanzar sus pretensiones o derechos.

Sin duda, el pensamiento clásico de los griegos y romanos ha tenido una influencia decisiva en nuestra cultura. En la polis griega, la idea de justicia entre los helenos fue "la represión de todo aquello que infringiera el orden establecido". En la Iliada, Homero alude a esa concepción de la justicia al describir la furia de Zeus cuando los hombres decretan leyes injustas o no observan la justicia.

Hesíodo en *Los trabajos y los días*, se refiere a *dike* como una fuerza racionalizadora y ordenadora de la realidad; es decir, confiere a la justicia el carácter de cualidad propia de los hombres. *Dike* se opone a *hybris*, la arbitrariedad.

Por su parte, los pitagóricos transfieren a los números la idea de justicia y la representan en el 4 por ser número cuadrado, producto del igualpor el igual, 2 X 2 y el 9, 3

X 3. De ahí, la identificación de la justicia con la igualdad matemática perfecta que resulta de la relación aritméticaentre términos extremos.

Para Sócrates (469-399 a. de C.), filósofo griego condenado por los sofistas a beber la cicuta, el concepto de justicia está vinculado con la obediencia a la ley al considerar que las leyes positivas se basan en leyes no escritas, fundadas en la voluntad recta de la divinidad, lo que otorga a las primeras un carácter sagrado.

Platón (427-347 a. de C.) hace aportaciones muy importantes al tema en *La república o De lo justo*. En esta obra, Platón expone que la justicia es una virtud que puede referirse tanto al individuo como al Estado. Respecto de este último, la justicia consiste en la armonía o equilibrio que debe existir entre los diversos estamentos, grupos o clases que lo componen. En tanto que para el individuo la justicia es la relación armónica entre sus diversas virtudes.

De acuerdo con la teoría platónica en el Estado conviven tres estamentos: los sabios, quienes tienen el deber de gobernar; los guerreros o guardianes, ocupados de proteger a la ciudad de sus enemigos exteriores e interiores; y los trabajadores o artesanos, a quienes corresponden las labores de sostenimiento de la ciudad.

Platón advierte que la relación armónica entre los tres estamentos sólo se puede dar si a cada uno de ellos corresponde una virtud; los sabios deben ser prudentes; los guerreros, valientes; los trabajadores, actuar con templanza. Por lo tanto, la justicia en un Estado resplandecerá cuando cada estamento, al conducirse conforme a su propia virtud, haga posible una relación armónica con base en la prudencia, el valor y latemplanza.

Aristóteles (384-322 a, de C.) distingue entre la justicia como virtud individual y la justicia como cualidad de las instituciones sociales, esto es la justicia social. El significado de justicia aristotélica como virtud del hombre individualmente considerado es el "término medio"; en consecuencia, es el justo medio entre el exceso y el defecto. De tal modo que el hombre justo es el que no peca por exceso ni por defecto, sino que mantiene una conducta equilibrada entre los polos opuestos. Según Aristóteles, la justicia es la virtud total y perfecta; su esencia es la igualdad, lo que está en medio entre lo demasiado y lo poco. Este pensador aportó una esclarecedora reflexión sobre el concepto de justicia que ha influido de manera sustancial el pensamiento ético occidental.

En sentido amplio, la justicia se entiende como la virtud o disposición que obliga a todos a practicar o realizar actos o comportamientos justos. Así, la justicia es una cuestión de lo justo, lo igual. Aristóteles considera que debe llamarse justo al que obedece las leyes y al que observa con los demás las reglas de la igualdad. Por lo tanto, lo justo será lo que es conforme a la ley y a la igualdad, y lo injusto, lo ilegal y lo desigual. En este sentido, el núcleo central de la justicia lo constituye la igualdad y la legalidad. En otras palabras, justicia es obediencia a la ley que, al ser cumplida, hace iguales a todos.

La aplicación del principio de igualdad conduce a Aristóteles a precisar las distintas clases de justicia; la justicia distributiva, la correctiva y la legal. La justicia distributiva, que se ocupa del reparto de los honores y los bienes que cada uno ha de recibir en función de su propio mérito, busca la relación proporcional y dado que las personas no son iguales tampoco será igual la proporción que deberán recibir. Por lo tanto, dar cosas iguales a personas desiguales no cumple con la idea de este tipo de justicia.

La justicia correctiva o sinalagmática, es la que se aplica a las relaciones de cambio y obligación en aquellos casos en que las voluntades están ligadas por una relación. Esta relación puede dar origen a obligaciones de dos tipos, como en el caso de la celebración de un contrato en el que las partes convienen libremente las cláusulas del mismo y en esa medida se comprometen a cumplir con las obligaciones suscritas, o en el supuesto de que sin mediar la voluntad, la responsabilidad sobreviene como consecuencia de una acción delictiva, en donde además de la sanción impuesta por la infracción, el autor tiene que responder ante la víctima del delito por los daños y perjuicios causados en su contra. En esta última hipótesis, nos hallamos ante lo que Aristóteles denomina justicia legal por ser el juez quien interviene para establecer la pena y determinar su proporcionalidad.

Este pensador concibe la justicia como la principal de las virtudes; para el estagirita, la virtud es una disposición del individuo que se adquiere de modo operativo, es decir, practicándola. Así, para ser justo es preciso practicar la virtud de la justicia y ello sólo es posible por medio de la constante repetición de actos de justicia. No obstante, la virtud de la justicia, como las demás virtudes morales, no es sólo habito, repetición constante de una conducta. Cuando se mecaniza o instrumentaliza, pierde su sentido positivamente moral, se reduce a puro hábito psíquico. La virtud de la justicia adquiere sentido moral cuando es un *modo de ser libremente elegido por el propio individuo;* esta elección se hace de acuerdo con una norma, conforme a un termino medio, que, según Aristóteles, el hombre inuoso encuentra en él mismo.

La propuesta aristotélica acerca de la justicia se presenta como un modo de orientar la vida humana hacia el bien o la felicidad. Hacerlo justo es hacer lo que estimamos como bueno o beneficioso para uno mismo o los demás. Sin embargo, con frecuencia en la vida cotidiana ocurre que hacer lo justo está en pugna con lo que conviene al bien o a la felicidad de cada uno. Ello genera otro modo de entender la justicia desligada de los deseos de felicidad.

Entre los romanos, Ulpiano (n. 235 a. deC.) definió la justicia como la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho (*Iustitia est constans el perpetua voluntas íus suum cuique tríbuendi*). En esta idea de justicia se hallan dos elementos dignos de destacar. El de la justicia como volición, como la intención permanente, constante y perpetua, sin la cual no se explica el derecho y el de la justicia como intención de asignar lo que a cada uno corresponde; el derecho como el arte de aprender a distribuir.

Emmanuel Kant, filósofo racionalista, en su obra *Crítica de la razón práctica*, al formular los principios de la conducta moral, afirma que la moral es algo absoluto e incondicionado, está por encima de los intereses o las conveniencias del momento, su validez no se mide ni por sus resultados ni por las ventajas exteriores que reporta, su fin no es la felicidad, sino la rectitud. Por lo tanto, el conocimiento de la moral no procede de la experiencia, sino de elementos a *priori*, de categorías de nuestro entendimiento. Así, Kant denomina imperativos categóricos a los preceptos morales. En otras palabras, la acción moral no se mueve por el deseo o la inclinación personal, sino por el deber.

Entonces, aparece la propuesta de hacer lo justo por respeto a un deber a la norma que goza de incondicionalidad y universalidad; ésa es la propuesta kantiana de justicia. Lo justo es hacer lo debido sólo por cumplimiento del deber y éste no es un imperativo divino o externo, es una decisión que considera y tiene al hombre como fin en sí mismo.

En ese sentido, Kant proclama la libertad de cada hombre para tratarse a sí mismo con fidelidad a su propio fin, lo mismo que para tratar confidelidad el fin que otro se ha propuesto. Para que este trato sea justo, deben existir normas válidas y universales para todos, respetadas por todos, que regulen la relación entre personas libres. Estas normas o leyes no son otra cosa que el imperativo categórico que da forma al derecho justo o justicia. De esa manera, Kant entiende que el derecho es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción.

En su obra *La paz perpetua*[428] Kant afirma que un Estado será justo si cumple con los siguientes tres principios racionales:

1. Principio de la libertad de los miembros de una sociedad como hombres.
2. Principio de la dependencia, en que todos los miembros de una comunidad se consideran súbditos de una única legislación común.
3. Principio de la igualdad de todos (como ciudadanos).

El principio de libertad, Kant lo define como el derecho de cada uno a buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique la libertad de los demás para pretender un fin semejante. En este sentido, cada persona, por su carácter autónomo, tiene el derecho a elegir aquello que considere mejor para ser feliz con la condición de actuar sin perjudicara otros.

El principio de dependencia jurídica parte del supuesto de que el origen de un Estado es el contrato por el que todos los miembros de una sociedad están de acuerdo con el modo de convivir; esto es, está implícito en el concepto de constitución política. No obstante, Kant considera que este acuerdo no tiene que haber existido de hecho, sino que el

[428] Kant. Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón. La paz perpetua*, México, 11ª. ed. Porrúa,"Sepan cuantos...'', núm 212, 1998, p. 221.

Estado es legítimo cuando sus leyes cumplen con los principios de libertad, igualdad e independencia.

Por último, el principio de igualdad en un Estado consiste en una relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponera otro una obligación jurídica sin someterse él mismo, también, a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a la vez. Con este principio Kant pretende señalar que la igualdad puede ejercerse entre personas desiguales en posesiones o derechos. Por ejemplo, un trabajador puede exigir ante el patrón una compensación justa por el trabajo que realiza o el gobernado puede exigirun trato justo a la autoridad.

Para que estos principios se cumplan es necesario que cada individuo sea libre e independiente, sea capaz de sostenerse por sí mismo. En estas circunstancias, al Estado le queda la misión de garantizar las condiciones mínimas o exigencias de justicia que permitan una convivencia en libertad e igualdad.

La propuesta de Kant corresponde a la tradición liberal contractualista y se sustenta en la justicia formal y procedimental. Por su parte, el iusfilósofo Hans Kelsen en su brillante opúsculo ¿*Qué es la justicia*? Concluye diciendo:

> En realidad, yo no sé si puedo decir qué es la justicia, la justicia absoluta, este hermoso sueño de la humanidad. Debo conformarme con la justicia relativa, puedo decir únicamente lo que para mí es la justicia. Como la ciencia es mi profesión y, por lo tanto, lo más importante de mi vida, para mí la justicia es aquella bajo cuya protección puede florecer la ciencia y, con la ciencia, la verdad y la sinceridad. Es la justicia de la libertad, la justicia de la paz, la justicia de la democracia, la justicia de la tolerancia.[429]

Entre los autores modernos, es menester citar a John Rawls,[430] quien en su teoría de la justicia equipara a ésta con la equidad y la llama la primera virtud de las instituciones sociales. De acuerdo con este autor, los principios de la justicia se resumen en dos:

1. Toda persona tiene el mismo derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales, que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos,
2. Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones:
    a. Deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertas a todos en condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades.
    b. Deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de una comunidad.

[429] Kelsen, Hans. ¿*Qué es la justicia*?, México, 9ª ed., Distribuciones Fontamara, 1998, p 83.
[430] Rawls, John. Teoría de la justicia. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

El primer principio implica reconocer un mínimo de derechos iguales para todos en una clara alusión a los derechos humanos fundamentales y el segundo, la aceptación de que las diferencias de orden social o económico requieren de la intervención del Estado a través de políticas públicas para compensar a quienes se encuentran en situación de desventaja.

Hemos visto que, pese a las distintas concepciones de justicia adoptadas en el curso de la historia, el derecho en su dimensión valorativa no se deslinda de la aspiración del ideal de justicia, ya sea como bien común o como justicia social. Sin embargo, como en el proceso de creación de las leyes interviene la razón humana, que no es infalible, se dan casos en los que las normas jurídicas contravienen los principios fundamentales de lo que es considerado justo; por citar un ejemplo, la ley fiscal que gravaba el consumo de alimentos y bebidas en restaurantes impuso el 15% por concepto del impuesto al valor agregado a los causantes de nacionalidad mexicana, exceptuando del pago del mismo a los extranjeros; ésa es una ley injusta por contravenir el principio fundamental de igualdad de trato a los seres humanos. Por fortuna, la disposición fue derogada, pues, como se observa, existía discordancia entre el mandato imperativo de la ley con el valor de la justicia.

Impedir arbitrariamente el libre paso de automovilistas y transeúnes es un ejemplo de desobediencia civil.

En determinadas circunstancias, la problemática que se deriva de la situación anterior da origen a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia. Como ejemplos de desobediencia civil se pueden citar la negativa al pago de impuestos, el bloqueo de vía pública, o la torna pacífica de instalaciones gubernamentales la cual tienen lugar en casos de manifiesta injusticia de las leyes con afectación a los derechos de un grupo social o comunidad. Con este tipo de acciones se pretende provocar una modificación en la legislación o en la política gubernamental.

En cuanto a la objeción de conciencia, es la falta de cumplimiento de un mandato, de carácter legal o administrativo, por razones que se sustentan en la moral crítica o individual; es decir, existen razones de conciencia para no obedecer al derecho. Se trata de razones morales personales que se relacionan con la congruencia entre los actos jurídicos públicos (la obediencia al derecho) y las convicciones morales de quienes se oponen a leyes que violan de manera flagrante sus convicciones personales. Es el caso de las personas que se niegan a realizar el servicio militar o a enlistarse en el ejército de su país en el caso de guerra, ya sea por creencias de tipo religioso o pacifista al considerar que las normas impuestas violan a tal grado su conciencia o moral individual, que la obediencia a esos mandatos significaría una traición a sus propias convicciones.

IUSNATURALISMO E IUSPOSITIVISMO

Para referirse tanto al iusnaturalismo como al iuspositivismo, es imprescindible citar a Norberto Bobbio, iusfilósofo italiano quien definió con destreza los conceptos anteriores.

> Por *jusnaturalismo* entiendo aquella corriente que admite la distinción entre derecho natural y derecho positivo y sostiene la supremacía del primero sobre el segundo. Por *positivismo jurídico* entiendo aquella corriente que no admite la distinción entre derecho natural y derecho positivo y afirma que no existe otro derecho que el derecho positivo. [...] por *jusnaturalismo* entiendo la teoría de la superioridad del derecho natural sobre el derecho positivo; por positivismo jurídico, la teoría de la exclusividad del derecho positivo. El *jusnaturalismo* es dualista; el positivismo jurídico, monista.[431]

El derecho natural es el conjunto de normas que, conocidas a la luz de la razón humana, contribuyen en forma natural al bienestar social; en otras palabras, no son normas creadas por un órgano competente, ni escritas en un código o sancionadas por un poder soberano, sino principios que tienen su fundamento en la naturaleza de la persona; esto es, en la racionalidad de los seres humanos y, por ende, tienen existencia previa al derecho positivo.

En el derecho natural se encuentra el sustento de las más variadas instituciones jurídicas, por ejemplo, el principio de la dignidad de la persona humana que sirve de base a los derechos del individuo frente al Estado, al sistema democrático, a la abolición de las penas corporales en el derecho penal, al control judicial de la constitucionalidad de las leyes y a determinados actos de gobierno.

Como se observa, el iusnaturalismo considera a los principios morales como precedentes de las normas jurídicas, *vgr*. la prohibición de privar de la vida a una persona es congruente con el dictado de moral de respetar la vida y preservarla por ser el derecho primigenio de los seres humanos. Así, el derecho positivo se nutre de los principios del derecho natural por reconoce los dos órdenes normativos.

De lo anterior se deriva que el derecho natural tiene sus raíces en la naturaleza humana, es decir, en juicios de la razón práctica que enuncian un deber de justicia. El derecho natural está presente a lo largo de toda la historia la filosofía del derecho como la respuesta a exigencia racional de la existencia de una justicia absoluta y objetiva para evitar caer en el absurdo de hacer depender la verdad y la justicia de la voluntad, tal vez caprichosa, del legislador, sosteniendo la existencia de reglas naturales de la convivencia humana fundadas en la misma naturaleza del hombre, como un conjunto de reglas universales y necesarias para vida en sociedad.

Por otro lado, el positivismo es la doctrina que se consolidó a partir de las ideas expuestas por Hans Kelsen en su obra *Teoría pura del derecho*, en la que sitúa a la legislación positiva o vigente como la fuente formal más importante del derecho; en otras palabras, la ley escrita sancionada por el legislador y promulgada por el ejecutivo, adquiere

[431] Bobbio, Norberto. *El problema del positivismo jurídico*. México, Distribuciones Fontamara, 1991, p. 68.

el carácter de ley formal, asignando al juez el papel de aplicar la ley vigente sin transigir otro tipo de principios que tienen sustento en el derecho natural y que se relacionan con un criterio de justicia.

El razonamiento anterior implica que el derecho circunscribe a lo que Bobbio denomina Ia concepción formal de la justicia o formalismo ético, queriendo decir con ello, que es justo el acto que es conforme a la ley, e injusto, el que está en desacuerdo con ella. Por ejemplo, desde esta perspectiva llevada al extremo, en el supuesto de que el órgano jurisdiccional deba juzgar el caso de un individuo que cometió un robo por necesidad, no se considerarán las circunstancias las motivaciones o las causas que impulsaron al hombre a delinquir, y se le impondrá la pena máxima para el delito de robo, pues el órgano jurisdiccional sólo se apegará al criterio jurídico legalista, en el que prevalece, por encima de todo, la aplicación de la ley y se desecha cualquier tipo de consideración acerca de la justicia o injusticia de las acciones.

Esta concepción de la justicia se denomina formal ya que define la acción justa como cumplimiento del deber, llegando al extremo de obedecer una ley injusta como lo fue, en su momento, el ordenamiento que mandaba exterminar a los judíos en la Alemania nazi porque el derecho positivo así lo ordenaba.

En ese mismo sentido, las leyes positivas que declaraban la segregación de los negros en Sudafrica podrían considerarse justas por el hecho de formularse mediante un proceso formal y expedirse por un órgano público dotado de poderes legales para las normas jurídicas. Ahora bien, responder a las preguntas: la ley, por el hecho de serlo, ¿es justa? ¿Existe la ley injusta? ¿Es un imperativo la obediencia a la ley injusta?, nos llevaría a múltiples reflexiones que rebasan el contenido de este apartado, aunquenos proporciona las pautas para proponer que el derecho no se agota en la ley y que, ante una ley injusta, cabe la posibilidad de la desobediencia al derecho.

En efecto, los desastrosos resultados que trajo a la humanidad la Segunda Guerra Mundial (la destrucción de miles de vidas humanas y ecosistemas, la degradación de los seres humanos condiciones de sometimiento, las vejaciones y los crímenes a gran escala cometidos contra seres indefensos en nombre de ajusticiamientos militares y doctrinas extremistas) despertaron la necesidad de que los poderes públicos, organismos internacionales, no gubernamentales y grupos sociales volvieran la mirada hacia el reconocimiento de la dignidad humana como principio fundamental de los derechos humanos —como se establece en la *Declaración Universal de los Derechos Del Hombre de 1948*—, lo cual constituye una señal de alerta al género humano para apelar a la ética de mínimos, como son el respeto a los derechos inherentes a la raza humana.

Las propuestas en favor de cortes penales internacionales con competencia para tener acceso a la información acerca de los crímenes de *lesa humanidad* en detrimento de la

concepción del Estado-nación, son la respuesta a esa necesidad. Por ello, Xavier Etxeberria afirma que:

> La ética de la justicia puede legitimar al derecho en el sentido de justificar moralmente la obediencia aJ mismo y desalentar por misma razón su desobediencia; no hay que olvidar que la razón moral de la obediencia a cualquier ley hay que buscarla en los imperativos de la propia conciencia, que el puro derecho no crea obligación moral, que hay que obedecer al derecho precisamente cuando sus mandatos coinciden con los imperativos de la conciencia (que, a su vez, tiene que sentir el deber de ser moralmente madura) menos no los contradicen.[432]

LA PRÁCTICA PROFESIONAL DEL ABOGADO

En las páginas que anteceden, expusimos que el derecho y la ética, al ser sistemas normativos e identificarse como ciencias prácticas, se dirigen a normar la conducta y se orientan a la realización de valores; pero, a pesar de la coincidenciade sus fines, en el terreno profesional la praxis del jurista se ha pervertido en cierta forma debido a la influencia del positivismo radical, pues se ha abandonado el sentido ético y humanista del derecho, cuya finalidad es la justicia y la equidad, y se ha privilegiado el legalismo por encima de la justicia, la obediencia ciega a la ley escrita, como lo explica Santiago Nino al referirse a la dogmática jurídica: "la aceptación de una norma de derecho sin una previa confrontación con criterios de justicia, conveniencia y oportunidad".[433]

Observamos que, a partir de la oposición entre el iusnaturalismo y el positivismo en tanto ideologías irreconciliables se ha generado una pugna que incide no sólo en la conceptualización, sino en la manera en la que se aplica el derecho respecto de los fines a lograr. Esta disputa se relaciona con la concepción subjetivista u objetivista del derecho, es decir, con la perspectiva desde la cual se aborda la teoría jurídica, ya sea el derecho natural o la doctrina que hace un dogma de la ley que el legislador aprueba demodo formal; pero, a pesar del esfuerzo intelectual de algunos lusfilósofos por cerrar la brecha en el debate, el interés que se le otorga a este tema en la educación universitaria de los futuros juristas es escaso.

Con toda razón Donato Cárdenas Durán[434] denuncia que las escuelas de derecho se han convertido en escuelas de formación de gestores por el predominio que se concede al estudio del conjunto de leyes de un sistema jurídico, de una época y de un lugar

---

[432] Etxcberria, Xavier. *Temas básicos de ética*, Bilbao, 2ª. ed., Desclée De Brouwer, 2003, pp. 136-137.
[433] Niño, Carlos Santiago, *Consideraciones sobre la dogmática jurídica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie G: Estudios doctrinales 7, 1989, p, 19.
[434] Cárdenas Durán, Donato. Los principios generales de derecho en la enseñanza Jurídica (tesis de maestría), Monterrey, 1992, p. 9.

determinado, el derecho positivo, con omisión de los estudios sobrela ciencia jurídica, su metodología y los valores que regula.

Por otro lado; la ausencia de cursos de ética y axiología jurídica en la formación del licenciado en derecho, la sustitución de la reflexión ética por los códigos de ética derivados de la deontología jurídica y la idea cada vez más difundida de que “todo se compra y se vende” traducida en el concepto de que "todo es negociable", han propiciado el reduccionismo de la ciencia jurídica a la aplicación de la ley ausente de los principios éticos; en consecuencia, en el terreno profesional de la abogacía se desdibujanen forma paulatina los fines de justicia, solidaridad, legalidad y bien común propios del jurista, por lo que en primer término consideramos necesario delimitar los campos de acción del abogado y, después, precisar los principios éticos que son razón de ser del ejercicio profesional del derecho.

EL ABOGADO Y EL JURISTA

Al referirnos a la practica de la profesión jurídica es interesante recurrir a la afirmación de Barsallo: "la abogacía es la más noble de todas las profesiones o es el más vil de todos los oficios”, pues en esta expresión se ponen de manifiesto las contradicciones en que es posible incurrir en el ejercicio del derecho; es decir, los polos opuestos en que un jurista puede desenvolverse a su elección.

En el *Diccionario Jurídico Mexicano* se describe la abogacía como profesión y actividad del abogado (*advocatus, de ad, a, y vocare,* llamar, o sea, *abogar),* quien al ejercerla debe actuar en favor de los intereses que tiene confiados; es una de las profesiones más nobles a causa de su papel preponderante para lograr la paz y el bienestar social.

También se citan, con diversos significados, el *abogado de oficio*, aquel designado por la ley para defender legalmente a las personas pobres, el ahogado defensor, como el que defiende los intereses de cada parte en las causas civiles o a un acusado en las causas penales. En España, *el abogado del Estado* es el letrado que asesora, representa y defiende al Estado en asuntos jurídicos.

De las connotaciones que anteceden, destaca que la profesión jurídica se relaciona sobre todo con el hecho de defender, prestar asesoríao representar a un tercero en un procedimiento, juicio o causa legal.

Rigoberto Ortiz Treviño[435] refiere que el *advocatus* del derecho romano anterior al principado de Augusto no era un jurisperito. Más bien, los abogados eran oradores, a solicitud de la parte correspondiente, para ejercitar la retórica con la finalidad de persuadir y convencer al *iudex*. Por su parte, los jurisprudentes eran quienes dominaban el saber jurídico y su actividad se concentraba en dictaminar los casos propuestos.

[435] Ortiz Treviño, Rigoberto Gerardo. *Ética jurídica*, México, IURE Editores, 2003, p. 82.

El desempeño profesional de la abogacía lleva implícito el carácter social en cuanto que el destinatario- -beneficiario o "víctima" de la actividad desempeñada—es el cliente, la persona física, el usuario del seivicio o la empresa, si se trata de una persona moral.

El oficio de jurista adquiere madurez hastael siglo XIII, en que se asimilan las funciones del abogado con la actividad del jurisprudente, llamado así porque, como señala Ángel Martínez Pineda[436] la *Jurisprudencia* es la valoración de la totalidad de las circunstancias que en la secuela del procedimiento del caso concreto han concurrido y que tienen trascendencia jurídica.

En el mundo de las profesiones liberales (medicina, derecho e ingeniería), como se les llamó en conjunto por su relación con la líbre elección de la actividad laboral o profesión que propugnaba el liberalismo, ninguna otra como la deabogado tiene un sentido social tan acendrado. Es cierto que no se concibe la práctica profesional si no es en relación con los demás puesto que prepararse formalmente para ejercerla abogacía constituye un servicio, ya que la razón de ser es su prestación a un tercero; es decir, yo no puedo servirme a mí mismo, la obra que conlleva mi esfuerzo personal, mi trabajo, está en función de *dar* al otro; en otras palabras, el trabajo profesional lleva implícito el carácter social en cuanto que el destinatario, beneficiario o "víctima" de la actividad desempeñada, es el cliente, la persona física, el usuario del servicio o la empresa, si se trata de una persona moral.

En consecuencia, sí el derecho es un producto social y es el horizonte de la normatividad que abarca a todos los hombres, y el hombre es, además, el horizonte de todos los valores que fundan su principio en el ser, está en indisoluble relación con el prójimo, con nuestros semejantes. Por ello, es válido afirmar que la profesión de abogado no se entiende al margen del servicio a los demás.

LA ÉTICA EN LA PROFESIÓN JURÍDICA

Desenvolverse en la abogacía implica incursionar en múltiples facetas de la jurisprudencia. En el foro judicial como profesionista independiente se encuentra el abogado que tradicionalmente ejecuta tareas que son propias de un agente que toma a su cargo la defensa de la causa de un individuo a quien representa legalmente; es el caso del abogado que ejerce con libertad la profesión o del que se emplea al servicio de una empresa, corporativo, agencia o despacho y desempeña diversas funciones entre las que se hallan las siguientes:

a) Defensa de los intereses de sus representados; esto es, abogar en favor de un determinado punto de vista ante los que toman las decisiones, sean éstos órganos jurisdiccionales o instancias administrativas.

[436] Martínez Pineda, Ángel. Ética y axiología jurídica, México, Porrúa, 1998, p. 130.

b) Negociar, mediar, arbitrar; lo que significa actuar en nombre de un tercero que le otorga el poder para resolver disputas a través de contactos directos con la contraparte.
c) Asesorar a su cliente o institución, no sólo en cuanto a la legalidad o ilegalidad de la acción, sino con respecto a alternativas viables en la solución de un asunto.
d) Nexo de contactos adecuados; lo que implica un conjunto de interrelaciones de toda índole con el *stablishment*. En la creación de las leyes, como legislador, aunque en estricto derecho no es requisito contar con el título de abogado, lo sensato es que los representantes populares se asesoren por juristas que impriman sus criterios valorativos en la obra legislativa.
e) En la judicatura, como magistrado, juez, secretario, actuario, etcétera al formar parte de las actuaciones y procesos que se siguen ante los órganos jurisdiccionales cuya responsabilidad es impartir justicia en los casos que se someten a su decisión.
f) Como funcionario o empleado en una dependencia de la administración pública, bien sea defensor de oficio, agente del ministerio público o en las diferentes procuradurías (justicia, ambiental, del consumidor, agraria, etcétera).
g) Como notario, interviene para asesorar y velar por los intereses de las partes involucradas en los negocios jurídicos, certificando y otorgando fe pública a los actos realizados ante él.
h) Como formador de los futuros juristas en la academia, dictando cátedra en las facultades de derecho.
i) En la investigación, actualizando las fórmulas y figuras jurídicas como solución de justicia a los problemas históricos.

Como afirma Eduardo J. Couture[437] en los *Los mandamientos del abogado,* el estilo de la abogacía es la unidad, sino la diversidad; tratar de buscar en la experiencia al abogado cuya actividad pueda representar a todo el gremio, sería una labor si no imposible, muy difícil de lograr, ya que los campos en los que el abogado interviene son muy diversos.

En el intrincado mundo de la política, como gobernante o parlamentario en la defensa de las causa de sus representados; en la administración pública al ejercer la función administrativa, como juez desde el alto cargo de la magistratura en la interpretación de las leyes para tomar decisiones justas sobre el destino de los individuos que someten sus intereses a su jurisdicción; como empresario especulando con el patrimonio de los accionistas y acreedores o como abogado de empresa en la salvaguarda de sus intereses comerciales; más allá, en la cátedra del *campus* universitario o en los institutos de investigación al polemizar sobre los conceptos teóricos, contribuyendo con sus reflexiones y aportaciones a la ciencia jurídica. En esa gama de tareas en que el abogado se desempeña, procedemos a realizar una descripción de los principios o valores éticos que configuran el perfil del ejercicio profesional en cada una de las actividades derivadas del quehacer del

[437] Couture, Eduardo J. Los mandamientos del abogado, México, 2“. ed., Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 90

jurista, sin dejar de precisar que el requerimiento indispensable en la práctica de la profesión es el dominio de la ciencia del derecho para que sea capaz de asesorar con sus conocimientos y consejos en materias jurídicas, considerando que las normas jurídicas no son meros preceptos legales, sino criterios vivos y plenos de sentido, orientados por las ideas de justicia y que responden a problemas de la realidad histórica.

En alusión a lo anterior. José Campillo Sáenz[438] destaca que el ahogado debe ser un servidor de la justicia a través del derecho, así como utilizar el derecho al servicio de la justicia y luchar mediante el derecho.

Durante los últimos treinta años, hemos observado cómo ha aumentado de manera inconmensurable la producción de normas jurídicas (la diversidad de legislaciones y textos legales en virtud de fenómenos sociales y económicos inéditos que han irrumpido en el acontecer histórico; basta con observar las normas de derecho ambiental, las que regulan la telemática, las que previenen y sancionan los delitos informáticos, las que se aplican a las prácticas del comercio internacional, las relativas a la materia electoral y las que se derivan de las convenciones internacionales sobre derechos humanos, sólo por citar alguno ejemplos. Lo anterior evidencia la necesidade que tiene el jurista de actualizarse y estudiar de manera constante.

Ahora bien, para describir el campo de acción del ejercicio profesional del abogado y los principios éticos que lo fundamentan podemos establecer dos ámbitos; el de lo privado y el de lo público. En el primero, ubicaremos al profesional del derecho que ejerce de manera independiente al asesorar o representar los interesesde sus clientes particulares o personas morales, es el que se dedica a la academia, el investigador o teórico del derecho. En el segundo, el abogado desempeña un cargo o función como servidor público en los poderes del Estado por elección popular en las tareas legislativas y su tarea fundamental es la creación de leyes; en la función jurisdiccional, se desempeña como juez o magistrado en la labor aplicativa de las normas jurídicas a los casos concretos; en la administración pública, como funcionario, empleado, representante social en el ministerio público ocomo notario.

Al hablar de la ética general de las profesiones, Augusto Hortal propone tres principios que subyacen a la práctica profesional:

1. El principio de beneficencia. De acuerdo con éste, no es suficiente con desempeñar bien una actividad; se debe hacer el bien a otros por medio de una actividad bien hecha. De esta manera, "[...] hacer bien las cosas para hacer bien a las personas

[438] Campillo Sáenz, José. *Introducción a la ética profesional del abogado*, México, 5ª. ed., Porrúa, 2002. p. 45

mediante la actividad profesional, conlleva ser competente, eficiente, diligente y responsable en aquello que el profesional trae entre manos".[439]

En ese sentido, el abogado que defiende la causa de su cliente debe contar con los conocimientos necesarios para actuar de manera oportuna, sin dilación y atingencia en beneficio de los intereses de su representado.

2. Principio de autonomía. En este contexto, significa que el cliente o usuario de los servicios profesionales del abogado es una persona, un sujeto de derechos, por lo que merece respeto a su opinión, creencias, y preferencias, además de darle a conocer en forma veraz las implicaciones y circunstancias que le pudieran afectar por la actuación del profesionista que tome a su cargo la defensa o la representación de sus intereses. Por ejemplo, el notario a quien se solicita asesoría para hacer un testamento, debe informar con amplitud al testador que su voluntad puede revocarse cuantas veces quiera, así como de los impedimentos legales para designar herederos.
3. Principio de justicia. Se refiere a la idea deorientar las actividades del jurista al servicio de la sociedad, a mejorar la interacción social y a la necesaria vinculación con el conglomerado al que se debe y pertenece. Quizá este principio está débilmente desarrollado porque se requiere profundizar en los conceptos de justicia y sociedad para comprender que las fuentes reales del ejercicio profesional se encuentran de modo concreto en las necesidades sociales que la profesión tiende a satisfacer y en los valores o fines que pretende realizar. En este aspecto, cabe mencionar la idea de justicia distributiva propuesta por Aristóteles con el fin de compensar las inequidades y asimetrías entre los grupos sociales, como es el caso del defensor de oficio que el Estado asigna a quienes carecen de los recursos para contratar los servicios profesionales de un abogado, para evitar su indefensión jurídica, o el del voluntariado que se traduce en el servicio gratuito de asesoría jurídica a los indigentes. La docencia y la investigación representan un terreno fecundo para el ejercicio profesional del abogado. En esta actividad, los principios éticos del docente son el estudio constante, la superación profesional y la veracidad.

El papel del docente no consiste en la mera reproducción de conceptos, ni en llenar de teorías, datos y disposiciones legales vacías de significado las cabezas de los alumnos. El quehacer del catedrático estará incompleto si se reduce la transmisión del marco conceptual de la ley, pues, como se mencionó los tratados, convenciones, principios, ordenamientos, normas y preceptos son importantes como herramientas, pero requieren de un sustento epistemológico para el conocimiento y aplicación del derecho.

[439] Hortal Augusto. *Ética de las profesiones*, Bilbao, Ed Desclée De Brouwer, 2002, p. 123.

Por ello, el jurista que quiere enseñar derecho, en primer término debe ser paradigma no sólo en el discurso de la cátedra, sino en la práctica diaria. Evaluar en forma objetiva a sus alumnos con base en sus conocimientos, características personales, habilidades y competencias, es un indicador de que el profesor predica y practica un saber prudencial.

En segundo lugar, el profesor jurista debe presentar a los estudiantes casos prácticos lo más cercanos a la realidad con el propósito de enfrentarlos a resolver las controversias y potenciar el desarrollo de sus capacidades argumentativas y de discernimiento para que ante un dilema etico sepan elegir lo más idóneo para su cliente, siempre en el marco de la legalidad. En la investigación, el jurista se dedica a la actividad constructiva de la ciencia jurídica. En su espacio de trabajo, el investigador toma distancia de la problemática social y es capaz de vislumbrar soluciones justas al inquirir acerca de los problemas sociales y confrontarlos con la teoría y las figuras jurídicas para presentar aportaciones que perfeccionen las fórmulas legales.

El investigador no puede permanecer aislado en su "torre de marfil" para especular y hacer abstracciones de la ciencia; consciente deque el derecho como obra humana es perfectible, debe configurar, a través de inferencias inteligentes, nuevas soluciones que permitan dilucidar esquemas de conocimiento innovadores.

En la labor de investigación y desenvolvimiento de la doctrina para enriquecer la frontera de la ciencia jurídica, el principio fundamental es la honestidad intelectual. En la actualidad, los fenómenos de la globalización o mundialización, el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la aparición de la"sociedad del conocimiento" permiten que los escritos y la producción bibliohemerografica se difunda con prontitud y celeridad; existe una gran cantidad de datos, de publicaciones. En una palabra, tenemos la posibilidad de conocer más; aunque, paradójicamente, sabemos menos.

El cúmulo de documentos relativos a una temática específica que podemos revisar en la web es muy amplio y, por otro lado, los días siguen contando veinticuatro horas, por lo que tiempo es insuficiente para analizar la información y actualizarse de manera pertinente.

Para el investigador del derecho, es imperativo el estudio formal y riguroso de la ciencia, depurar y procurar que las instituciones jurídicas se acerquen más al logro de la justicia. En esta labor constructiva, participan cada vez con mayor frecuencia las universidades e institutos de investigación al impulsar y promover la búsqueda de la verdad científica.

Antonio Peinador[440] propone como deberes específicos de todo profesional la vocación o aptitud, la preparación concienzuda y el desinterés o entrega al servicio profesional, y como deberes propios del investigador, los siguientes:

- Proceder a la investigación por puro amor a la verdad.
- Sinceridad en la aportación de los resultados obtenidos.
- Respeto al derecho ajeno a la investigación y al dominio o propiedad de los frutos de su trabajo.

Para este autor, el hombre tiene derecho estricto al producto de su trabajo; así, señala: "Hay robos literarios o científicos reprobables por la misma ley natural, en cuanto atentados contra la propiedad intelectual, aun independientemente de la prohibición positiva de la ley.[441]

Al respecto, es necesario destacar que las aportaciones a la ciencia deben contar con un referente teórico y una metodología; el investigador no parte de cero y la obra jurídica precedente le permite construir sus marcos de referencia para el debate, la discusión y la confrontación ideológica, por lo que la honestidad intelectual es un atributo insustituible del teórico del derecho ya que el plagio resta valor y mérito a la investigación científica.

En relación con el ejercicio profesional del abogado que funge como autoridad, funcionario, político o empleado inscrito en la función pública, el principio fundamental en que sustenta su praxis es el servicio del interés general para hacer siempre lo que convenga mejor a los intereses públicos. En otras palabras, el fin que guía la actividad del Estado, la razón de ser y la justificación de su existencia es el bien público, por lo que el servicio público responde a la satisfacción del bien común.

De ahí que Dennis Thomson exprese: "Revalorizar la figura del servidor público como un verdadero agente mediador entre la ciudadanía y los órganos del Estado, propiciar la integridad moral de estos agentes públicos que constituyen la estructura organizacional del gobierno, son cuestiones de fondo de la ética pública". [442]

Así, el jurista que incursione en el poder público debe considerar la trascendencia del sentido del deber de los servidores públicos, que el funcionario está al servicio de la colectividad y la responsabilidad del cargo que ostenta no es menor. Por ello, en la mayoría de las legislaciones actuales existen ordenamientos jurídicos como la Ley de Responsabilidades de los Servidores Públicos que sancionan el incumplimiento —por acción u omisión— de los deberes de quienes desempeñan una función pública.

---

[440] Peinador Navarro, Antonio. *Moral profesional*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962, p. 116
[441] *Ibid.*, p. 417
[442] Thomson, Dennis F. *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 14

En su célebre conferencia "La política como vocación", Max Weber distingue entre la éticade la convicción y la ética de la responsabilidad para destacar que las decisiones del político deben ser ponderadas a la luz de las consecuencias que pudieren sobrevenir a sus acciones. Es indudable que el abogado que actúa en elejercicio de funciones como agente de la administración pública, debe poseer un genuino espíritu de servicio, referido al sentido comunitario característico del servicio público, en virtud de que su quehacer profesional se orienta a la relación con los gobernados, ya sea en la interpretación de las normas de derecho público para su aplicación o como ejecutor de las decisionesde la autoridad administrativa.

No es extraño que al referirse a los profesionales del derecho que se integran a la administración pública, se Ies señale como usufructúarios los recursos públicos; sobrados son los ejemplos de corrupción, de enriquecimiento ilícito y malversación de fondos públicos. Por lo tanto, los servidores públicos deben estar imbuidos de una conciencia ética al brindar su preparación, experiencia y capacidad para atender con diligencia los deberes derivados de su cargo.

En relación al espíritu de servicio de los gobernantes, se refrenda la cita de que la vida es un constante servicio, por lo que quien no sirvepara servir, no sirve para vivir.

De acuerdo con la división de poderes, el abogado como servidor público se desempeña de manera correspondiente en las funciones respectivas de los poderes dcl Estado.

En la función legislativa

Lacreación de las normas jurídicas reviste una gran responsabilidad y aunque para asumir la función legislativa no es requisito la formación jurídica ni toda obra legislativa es producto de la actividad del jurista, con frecuencia el abogado interviene como asesor o apoyo en la revisión de los proyectos de ley, en la comisión redactora, en la comisión de técnica legislativa e, incluso, en la de corrección de estilo de los mismos.

La construcción de las leyes es la actividadmás importante. Por lo tanto, el abogado debe apegarse de una manera muy estrecha a la ciencia del derecho (como norma, como hecho y como valor), estudiando y evaluando los datos jurídicos, implantando valoraciones desapasionadas y, hasta donde sea posible, estables, apegándose a la técnica legislativa y a la sistemática jurídica. Por efecto de las facultades que le confiere la constitución, el legislador se mueve en un amplio margen de materias, salvo las facultades extraordinarias reservadas al ejecutivo por el artículo 131 constitucional.

Al respecto, se establece como limitante fundamental en la elaboración de las leyes principio de que las leyes deben ser expresión de la voluntad general; esto es, que no deben estar inspiradas en una ambición o interés particular del gobernante o partido político en turno, sino que deben sustentarse en la recta razón, orientadas siempre en la realización del

bien común. Como expresión de la voluntad general, las leyes no deben servir a los intereses de ningún sujeto o grupo, en cuyo caso le corresponde al legislador emitir mandatos y prohibiciones de carácter general procurando el bien común, pero no puede aplicar a casos particulares esos mandatos y prohibiciones. En ese tenor Villoro Toranzo[443] advierte que: "La posición del legislador es semejante a la del gran estratega que proyecta los grandes principios para ganar una guerra y que deja a los tácticos técnicos la organización de los detalles".

La construcción de las leyes es la actividad más importante para el jurista que se dedica al ámbito legislativo.

Por tal motivo, los valores que orientan la conducta del jurista en la actividad legislativa son, en esencia, tolerancia y la legalidad.

Asimismo, la característica fundamental del debate legislativo en la tarea parlamentaria es la confrontación ideológica debido a la diversidad de opiniones que sostienen las diversas fracciones partidistas; por lo que la tolerancia implicala aceptación de las posturas de los demás, sin incurrir en excesos al defender la propia o la del grupo al que se representa, con pleno respeto a las expresiones divergentes o contrapuestas y se convierte en principio de acción para construir acuerdos parlamentarios.

En las diferencias es fácil profundizar; sin embargo, tratar de hallar las convergencias para llegar al consenso ofrece cierta dificultad, puesto que se requiere escuchar los puntos de vista opuestos e identificar las semejanzas.

La exaltación de las pasiones en el quehacer legislativo, lejos de aportar soluciones, enfrenta a los militantes partidistas; las discusiones empecinadas retrasan y empantanan la creación legislativa, por lo que se precisa de voluntad e inteligencia para orientar los debates en un nivel de construcción y lograr auténticos acuerdos que se manifiesten en leyes que favorezcan la gobernabilidad.

En relación a la legalidad, la mayoría de las constituciones consagra este principio como el deber de ajustar la actuación de las autoridades a la expresión de lo que está plasmado y reconocido en la ley. De ese modo, los legisladores deben ceñir su actividad legislativa a lo estrictamente permitido por la norma constitucional y respecto al fuero que la ley suprema les otorgapara garantizar el irrestricto derecho a la libertad de expresión, sin que proceda ningún tipo de persecución o juicio político por las opiniones vertidas en el desempeño de su cargo (artículo 61c), por lo que no se considerarán otros privilegios en razón del mandato popular que reciben del electorado.

En la función jurisdiccional

[443] Villoro Toranzo, Miguel. *Introducción al estudio del derecho*, México, 9ª. ed., Porrúa, 1990, p. 271

Los hechos de la realidad tan compleja no siempre suceden del modo en que las leyes lo previenen, las fórmulas legales prevén hipótesis y corresponde a los órganos jurisdiccionales aplicar la ley al caso concreto. Así como decimos que la realidad rebasa a la ficción, observamos que las conductas humanas desbordan a los supuestos jurídicos; entonces, el órgano jurisdiccional, mediante el conocimiento de la ley y la atinada valoración de los hechos y Jos derechos afectados, debeemitir el fallo o la sentencia para dirimir el conflicto sometido a su jurisdicción, por eso se dice que si el legislador es el estratega del derecho, el juez viene a ser su táctico.

Derivados de las relaciones personales y sociales, se presentan convictos legales inevitables, desde los más sencillos sea de índole contractual, mercantil, laboral, fiscal, de comercio internacional, por la comisión de delitos, derivados de la responsabilidad civil, penal o administrativa, hasta los más complejos como el fraude cibernético, el tráfico de estupefacientes, de órganos y de personas. En estos casos, corresponde al juez o al magistrado, en su papel de órgano jurisdiccional, de acuerdo con su ámbito de competencia, conocer y resolver las controversias sometidas a su jurisdicción.

Con mucha frecuencia, tienen lugar disputas por el incumplimiento de las obligaciones que se contraen por medio de figuras e instrumentos jurídicos como las sucesiones y los contratos, o por acontecimientos naturales, como siniestros, que traen consigo la demanda de prestaciones o la actualización de derechos que requieren un fallo o dictamen; entonces, la función del abogado como juzgador implica una intervención profesional como experto en el conocimiento jurídico, cuyo objeto de este saber siempre es una decisión jurídica a tomar en una circunstancia concreta.

Esta decisión que ha de ser ejecutada en uncaso particular—una resolución judicial ante la pugna de intereses concretos— es lo que, en última instancia, constituye el objeto de la filosofía del derecho y de la ciencia jurídica; de manera que en la aplicación de la ley al caso específico, el órgano jurisdiccional no reproduce las teorías y los conceptos, sino que encuentra la solución legal más coherente con los fines del derecho en el análisis de los hechos.

Al diferenciar los fines de las ciencias exactas con los de la ciencia jurídica, Thomas A. Cowan[444] puntualiza que el derecho se propone una misión diferente: la resolución justa de los conflictos humanos. Así, los métodos jurídicos no pueden ser los mismos que los métodos científicos. El científico, generaliza. Por el contrario, el jurista, individualiza. La controversia jurídica apunta a individualizar, y el proceso judicial cumple en forma satisfactoria con su función cuando resuelve un conflicto único de un modo unico.

La sentencia no es una mera transcripciónde las leyes, sino un intento de llegar hasta la singularidad del conflicto de intereses que se pretende resolver; así pues, esta actividad

[444] Cit. En Recaséns Siches, *op. cit.,* p.127.

exige que el juez tenga un amplio dominio de la materia, pero, además, para emitir decisiones justas, es necesario que se apoye en la prudencia, que es la virtud moral más elevada.

No es extraño que para una gran mayoría el ser prudente signifique algo así como el ser reservado, moderado, el que procede con cautela o con tibieza y quizá pueda surgir la duda de si lo conveniente en el juez no sería el arrojo o la osadía para emitir un veredicto cuya finalidad es declarar a una parte culpable y a otra inocente.

Pues bien, la prudencia es una de las cuatro virtudes cardinales que Aristóteles promulgaba y a la que los antiguos atribuyeron una importancia fundamental. ¿En qué consiste? Es la virtud moral por excelencia, ya que concierne a la verdad, al conocimiento y a la razón; la prudencia es la disposición que permite discernir en forma correcta lo que es bueno o es malo para el hombre (en una situación dada, no en general, no *per se*; en el mundo tal cual es) y actuar en consecuencia, como conviene. En esto, la prudencia condiciona a todas las otras virtudes, ninguna, sin ella, sabría qué hacer.

En lenguaie jurídico, se dice que obra con imprudencia quien lo hace con negligencia o falta de cuidado; por ejemplo, el que conduceun automóvil en estado de ebriedad es imprudente: el médico que descuida la evolución del paciente en el tratamiento aplicado, incurre en imprudencia. No obstante, en el terreno de la etica la prudencia va más allá, se pone al servicio de fines que no son los suyos y sólo se ocupa por sí misma, de la elección de medios. André Comte-Sponville señala: “No basta amar la justicia para ser justo ni amar la paz para ser pacífico; también hace falta la buena deliberación, la buena decisión, la buena acción”,[445] para subrayar que la sola intención de ser justo o de ser pacífico no tiene efecto, se requiere hacer buenas elecciones, tomar buenas decisiones y emitir juicios sabios para que la justicia se lleve a cabo.

Sabido es que los jueces deben actuar con autonomía e imparcialidad. Autonomía para omitir influencias de toda índole en sus sabias decisiones; por fortuna, cada vez adquieren más arraigo los procedimientos para seleccionar poroposición a los profesionales que acceden a la magistratura. Imparcialidad para evitar que las simpatías, compromisos, vínculos afectivos y familiares o la enemistad con las partes o sus defensores, les impidan inclinarse en el momento de dictar su fallo; por eso, en la ley se previenen figuras como la recusación, y la excusa para el caso de que el juez ubicado en una situación comprometedora por las razones antes mencionadas se abstenga de conocer del asunto puesto en sus manos para resolver.

[445] Comte-Sponville, André. *El pequeño tratado de las grandes virtudes,* México, SEP-Andrés Bello, 1999, p. 39

El ejercicio profesional del abogado en la administración pública

Al referirse al efecto social de bienestar colectivo que genera una administración pública eficiente, Omar Guerrero[446] afirma que sus valores se detentan en la ética y aquí, cabe preguntarse: ¿Son los valores de la administración pública los que la enaltecen? O, más bien, ¿el ejercicio constante de los valores por parte de los servidores públicos dignifica y permite recuperar la confianza de los gobernados en la administración pública?

Son los servidores públicos quienes, mediante la práctica de los valores en que se sustentan los órganos del Estado, dignifican la administración pública al propiciar que los gobernados adquieran confianza en los procedimientos y tramitaciones oficiales y, al mismo tiempo, dejen de incurrir en corruptelas para obtener favores y concesiones de la autoridad, con la certeza jurídica de que sus derechos serán respetados. En estas circunstancias, los principales valores del jurista como administrador público son la honestidad y la cooperación.

En las XXV Jornadas Chilenas de derecho público celebradas en la Universidad de Valparaíso, en noviembre de 1994, sobre la dignidad de la persona, se dedicó especial atención a la conducta del gobernante, quien no debe limitarse al ámbito estrictamente funcionarial, sino que

> trasciende el ámbito interno de la institución donde el funcionario se desempeña, por cuanto ésta no rige solamente respecto de las actuaciones públicas de quienes revisten la calidad de agentes del Estado, toda vez que la vida social acorde con la dignidad del cargo debe ser observada por todos los funcionarios en sus actuaciones privadas con el objeto de no dañar el prestigio del servicio.[447]

No se trata de subestimar el derecho a la intimidad para poner la vida sentimental de los servidores públicos bajo la lupa del puritanismo, sino de ponderar los atributos y cualidades del abogado cuyo radio de acción es el sector público.

En alusión a lo anterior, Jesús González Pérez advierte:

> Si a nadie debe importar la conducta del político o del funcionario en su intimidad, sí parece que importa a todos que la conducta pública se aparte de aquellas normas exigidas por la normal convivencia o sean

[446] Guerrero, Omar. *Gerencia pública en la globalización*, México. Universidad Autónoma del Estado de México/ Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 133.
[447] Ponce de León, Sandra y Jorge Reyes. ''Dignidad de la función pública", Memorias de las jornadas chilenas de derecho público, 1994, Chile, Universidad de Valparaíso, 1995. p. 57.

contrarias a lo que todavía constituyen pautas de conducta que deben ser ejemplo de la infancia y de la juventud.[448]

La administración pública se asemeja a una maquinaria cuyos engranajes se ensamblan enforma armoniosa para funcionar en congruenciacon los principios de integración y responsabilidad, así como para el logro del interés público. En tales circunstancias, la cooperación se convierte en un valor ético insoslayable en el ejercicio de la actividad deI gobernante.

PRINCIPIOS Y FINES ÉTICOS DEL ABOGADO EN EL EJERCICIO PROFESIONAL			
CAMPO DE ACCIÓN	ACTIVIDAD PROFESIONAL		
PRIVADO	FORO JUDICIAL Jurista Litigante Asesor	DOCENCIA Profesor	INVESTIGACIÓN Teórico del derecho
PRINCIPIOS ÉTICOS	- Conocimiento - Lealtad al ejercicio ético profesional	- Superación profesional	- Verdad - Honestidad intelectual
FINES ÉTICOS	• JUSTICIA • SOLIDARIDAD		
PUBLICO	LEGISLADOR	JUEZ	ADMINISTRADOR PÚBLICO
PRINCIPIOS ÉTICOS	- Tolerancia - Legitimidad	- Autonomía - Imparcialidad - Prudencia	- Espíritu de servicio - Honestidad - Cooperación
FINES ÉTICOS	• BIEN COMÚN		

La opinión pública está cansada de presenciar a diario las pugnas y luchas de poder que se dan en el aparato burocrático, que entendido como tal no es otra cosa que la estructura sobre la que descansa la administración pública, por lo que los hombres públicos deben orientar y sujetar su conducta a la colaboración e integración de los equipos de trabajo que conduzcan a estándares superiores de servicio y eficiencia a las instituciones públicas cuya razón de ser es el cumplimiento de sus funciones en beneficio de la sociedad a quien se deben por entero.

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Aquino, Tomás de. *Suma teológica 2, Sobre la esencia dela ley*.

[448] González Pérez, Jesús. *La protección de la juventud y de la infancia*, Madrid, Anales de la Academia de Jurispnidencia y Legislación, núm. 27, 1997, p. 377.

Esta obra contiene cuestiones fundamentales para el análisis del tema de la distinción entre ley y derecho.

Aristóteles. *Etica a Nicómaco*.

Obra clásica por excelencia para el estudio de la justicia y la equidad, resulta indispensable abundar en las distintas concepciones de la justicia según el filósofo de Estagira.

Bobbio, Norberto. *El problema del positivisnío jurídico.*

Este ensayo contiene un estudio específico sobre las diferencias y semejanzas entre iusnaturalismo y positivismo como teorías, métodos e ideologías. Permite la comprensión de los aspectos de contacto entre ambas posturas.

Couture, Eduardo J. *Los mandamientos del abogado.*

Este libro es uno de los decálogos acerca de los deberes morales del jurista; se mantiene vigentey en concordancia con la época actual.

Kant, Emmanuet. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua.*

Obra clásica cuya lectura permite profundizar en los principios éticos para universalizar la idea de la justicia con base en el imperativo categórico.

Massini, Carlos Ignacio. *La prudencia jurídica.*

Este libro incluye un estudio exhaustivo sobre el saber prudencial aplicado al derecho, como acción fundamental para la valoración de los hechos, circunstancias y demás elementos a considerar por el juez y el jurista.

Niño, Carlos Santiago. *Consideraciones sobre la dogmática jurídica.*

En esta breve obra, el autor contrasta el aspecto formalista del derecho con la "jurisprudencia de intereses" basada en las valoraciones socíales. Ofrece un estudio original sobre la dogmática jurídica.

Rawls, John. *Teoría de la Justicia*.

Este libro explora la hipótesis de la desobediencia al derecho ante la injusticia de las leyes, como alternativa de acción.

Weber, Max. *El político y el cientifico.*

En esta obra destaca el análisis sobre el sentido ético de la política; mediante la distinción entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad se encuentra el criterio de acción del político.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarez Ledesma, Mario 1. I*ntroáuctidn al estudio del derecho*, México, McGraw-Hili, 1995.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Dessat, 2000.Aquino,

Tomás de. *Suma teológica 2*, Madrid, Mare Nostrum, 2003.

Bobbio, Norberto. *El problema del positivismo jurídico*. México, Distribuciones Fontamara, 1991.

Campillo Sáenz, José. *Introducción a la ética profesional del abogado*, México, 5ª. ed., Porrúa, 2002.

Cárdenas Durán, Donato. *Los principios generales de derecho en la enseñanza Jurídica* (tesis de maestría), Monterrey, 1992.

Comte-Sponville, André. *El pequeño tratado de las grandes virtudes*, México, SEP-Andrés Bello, 1999.

Cortina, Adela. La ética de la empesa. Madrid, y 5ª. ed. Editorial Trotta, 2000.

Couture, Eduardo J. *Los mandamientos del abogado*, México, 2“. ed., Miguel Ángel Porrúa, 2000,

Etxeberria, Xavier. *Temas básicos de etica*, Bilbao, 2ª. ed., Desclée De Brouwer, 2003. García Máynez, Eduardo. *Introducción al estudio del derecho*, México, 42ª. ed., Porrúa, 1991.

García Máynez, Eduardo. *Introducción al estudio del derecho*, México, 42a. ed., Porrúa, 1991.

González Pérez, Jesús. *La protección de la juventud y de la infancia*, Madrid, Anales de la Academia de Jurispnidencia y Legislación, núm. 27, 1997.

Guerrero, Omar. *Gerencia pública en la globalización*, México. Universidad Autónoma del Estado de México/ Miguel Ángel Porrúa, 2003.

Hortal Augusto. *Ética de las profesiones*, Bilbao, Ed Desclée De Brouwer, 2002.

Kant. Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Crítica de la razón. La paz perpetua, México, 11ª. ed. Porrúa,"Sepan cuantos...'', núm 212, 1998.

Kelsen, Hans. ¿*Qué es lajusticia*?, México, 9ª ed., Distribuciones Fontamara, 1998.

Martínez Doral, José María. *La estructura del conocimiento jurídico*, Pamplona. Universidad de Navarra, 1963.

Martínez Pineda, Ángel. Ética y axiología jurídica, México, Porrúa, 1998.

Massini, Carlos Ignacio. *La prudencia Jurídica*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1993.

Niño, Carlos Santiago, *Consideraciones sobre la dogmática jurídica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie G: Estudios doctrinales 7, 1989.

Ortiz Treviño, Rigoberto Gerardo. *Ética jurídica*, México, IURE Editores, 2003.

Peinador Navarro, Antonio. *Moral profesional*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

Ponce de León, Sandra y Jorge Reyes. "Dignidad de la función pública", *Memorias de las jornadas chilenas de derecho público*, 1994, Chile, Universidad de Valparaíso, 1995.

Rawls, John. *Teoría de la justicia*, (traducción de Ma. Dolores González Soler), México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Recaséns Siches, Luis. *Nueva filosofía de la interpretación del derecho,* México, 3ª. ed., Porrúa, 1980.

----------, *Tratado general de filosofía del derecho*, México, 10a. ed., Porrúa, 1980.

Rodríguez Cepeda, Bartolo Pablo. *Metodología de la investigación jurídica*, México, Oxford University Press, 2001.

Schroeder Cordero, Francisco Arturo. *Diccionario jurídico mexicano,* tomo I, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996.

Thomson, Dennis F. *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Villoro Toranzo, Miguel. *Introducción al estudio del derecho*, México, 9ª. ed., Porrúa, 1990.

Weber, Max. *El político y el científico,* México, 7ª. ed., Ediciones Coyoacán, 2001.

CAPÍTULO 18 ÉTICA Y POLÍTICA (COMENTARIOS A LA SISTEMATIZACIÓN PROPUESTA POR NORBERTO BOBIO)

José Fern+andez Santillán

Uno de los temas más recurrentes de la filosía clásica y contemporánea es la relación entre la ética y la política. Se trata de un asunto de enorme interés dadp que, hasta hoy, no ha tenido una solución definitiva. Es decir, no existe aún, y creo que es difícil que algún día llegue a darse, una interpretación unánime en torno al vínculo entre lo que es moral y la forma en que el ejercicio del poder puede ser valorado con base en criterios éticos. Esto ha dado pie a que la relación entre la ética y la política sea considerada como un tema recurrente precisamente por eso, porque no hay una respuesta unívoca en torno a ese vínculo.

La razón por la cual no se ha podido establecer un criterio-eje que pueda interpretar este vínculo es que no hay una pauta exclusiva por medio de la cual se pueda distinguir lo que es válido en moral frente a lo que es lícito en política. Ése es el reto. Asentar un parámetro que nos permita diferenciar con claridad lo que es éticamente permisible de lo que es políticamente aceptable.

Entonces, lo que se plantea es la presentación de dos códigos de conducta, uno moral y el otro político, así como la posible relación entre ellos. Una de las sistematizaciones más sagaces acerca de ese binomio fue presentada por Norberto Bobbio en un célebre escrito titulado “Ética y política", traducido y publicado enespañol por el Fondo de Cultura Económica en la antología que lleva por título *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*.[449] Allí, este filósofo turinés, presenta un esquema básico sobre la manera en que esta dualidad ha sido abordada por la filosofía clásica antigua y moderna. Lo que aquí pretendo es desarrollar algunas argumentaciones que se encuentran presentes en ese estudio.

Convengamos en que la cuestión moral se plantea en todas las áreas de la conducta humana, pero cuando es puesta en la esfera de la política asume un carácter especial porque involucra aspectos relacionados con la vida colectiva y con el manejo del poder. Asuntos

[449] Fernández Santillán, José. *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 156-177.

que, debemos reconocerlo, tocan fibras sensibles de la propia subjetividad humana y opciones ideológicas contrapuestas.

Uno de los aspectos básicos para avanzar en este campo del conocimiento humanístico es la naturaleza de la ética. Para entender un área tan amplia y compleja es preciso señalar que la etica, desde un inicio, distinguió los deberes para con los demás de los deberes para consigo mismo.

En un estudio que basta boy no ha sido dado a conocer en español, Bobbio analiza esta diferencia a la luz del pensamiento de Emmanuel Kant.[450] El filósofo de Kónigsberg adoptó la idea de que en sentido estricto, los deberes para consigo mismo entran en la órbita de la moral en tanto que los deberes para con los demás caen en el espacio del derecho. Así, cuando se obedece un mandato sin que haya condicionantes externas "por la pureza de la intención", entonces hablamos de acciones morales. En cambio, si se obedece al mandato con base en una condicionante externa, como son los premios y castigos incluidos en toda norma de derecho, entonces hablamos de acciones jurídicas.

Se deduce que los imperativos categóricos son obedecidos por el deber mismo, en tanto que los imperativos hipotéticos son respetadospor una causa externa al deber intrínseco. Como se puede colegir, los primeros son morales; los segundos, jurídicos. Con esta distinción, Kant le quitó a la autoridad tanto civil como eclesiástica la potestad de la que había disfrutado hasta entonces, es decir, de entrometerse en los asuntos de conciencia de los individuos. Con esta premisa, sostiene Kant, nadie puede inmiscuirse en los asuntos que sólo competen a la conciencia individual.

Existe un terreno que ninguna autoridad, sea terrena o espiritual, puede invadir. Cada quien es soberano en su manera de pensar. De allí nació el formalismo jurídico que se ocupa sólo de la manera en que los individuos se apegan al mandato y no al contenido de la intención. Ese fue el sentido con el que nació el individualismo moderno del cual Kant es uno de los artífices más reconocidos.

Con esta delimitación del tema, la pregunta obvia es la siguiente: ¿Puede ser sometida la acción política a juicio moral? Por lo que hemos expuesto hasta aquí, la respuesta preliminar sería no. No obstante, el planteamiento de Kant está sustentado en la diferencia de ámbitos. La moral pertenecería a la esfera privada, en tanto que el derecho tendría su objetivación sólo al ser sancionado por una autoridad pública.

Sin embargo, eso no descarta la posibilidad de hablar de una suerte de "ética pública", a la que Bobbio también llama "moral social", en la que sí podemos desarrollar el análisis de la relación entre la ética y la política. En consecuencia, un primer paso en el

[450] Bobbio, Norberto. *Diritto e stato nel pensiero di Emmanuel Kant*, Turín, Giappichelli, 1969.

análisis de nuestro tema es que, en el debate sobre el problema de la moral en la política, se plantean exclusivamente los deberes para con los demás.

Hecha esta observación, lo que debemos reconocer, en opinión de Bobbio, es que la conducta que requiere de ser justificada es la que no se adhiere a la norma, puesto que no tiene necesidad de justificarse el apego a la regla. En otras palabras, la obediencia no tiene por que ser explicada; es la desobediencia la que necesita alguna aclaración.[451]

Con base en este planteamiento, debemos indicar que la relación entre la etica y la política fue interpretada por la teología medieval como un vínculo de subordinación en el que la política quedó plegada, por completo, a la moral católica. Fue la supremacía teológica la que dictó que lá acción política siempre debía ser juzgada a partir de criterios morales. Para ese tipo de pensamiento todo se encontraba incluido bajo el imperio de la visión católica del mundo:

En la educación del príncipe cristiano, Erasmoso stiene la tesis de que no hay ni puede haber ningún contraste entre moral y política porque el príncipe debe comportarse como un buen cristiano y las virtudes del buen príncipe son las virtudes morales clásicas, exactamente lo contrario de la virtud maquiavélica (o paretiana o crociana), como la magnanimidad, la templanza, la honradez.[452]

La cara opuesta de la moneda se halla en la corriente de pensamiento que rompió la hegemonía cultural católica y dio lugar al laicismo, vale decir, el iusnaturalismo. Entre los miembros de la escuela del derecho natural, su fundador, Thomas Hobbes fue el más radical en esta inversión de tendencia. Para él, la única doctrina política que no tiene que recurrir a respaldo moral alguno es la que considera que la conducta política no tiene necesidad de justificarse porque estima que la moral no existe, o, al menos, no hay un sistema normativo diferente o superior a la política.

El filósofo de Malmesbury construyó un sistema de pensamiento compuesto por una dicotomía básica, a saber, el estado de naturaleza y el estado civil. El primero prefigura la condiciónno política; el segundo presupone la situación en la que ya hay una autoridad pública legítimamente constituida. En el estado de naturaleza no existen las reglas morales y, si las hay, son inaplicables por la condición de inseguridad que prevalece. Sin un poder por encima de las partes, la"guerra de todos contra todos" es la constante.

En el estado de naturaleza la moral brilla por su ausencia; en el estado civil no operan las pautas éticas ya que el que impone las condiciones de la convivencia es el príncipe. En palabras de Bobbio:

[451] Fernández Santiilán, J., *op, cit.,* p. 160
[452] *Ibid*, p. 1591

> La única doctrina política que no necesita recurrir a argumentos justificativos es aquella, si alguna vez hubo una, para la cual la conducta política jamás puede violar la moral por la condunte razón de que la moral no existe, o, mejor dicho, no hay un sistema normativo diferente o superior al de la política, y no hay otro sistema normativo que el político. Creo que una teoría política de este tipo existió: es la hobbesiana. Para Hobbes, hay dos estados en los que puede ser representada la vida del hombre, el estado de naturaleza y el estado civil: en el primero no hay regla moral alguna, o, si la hay, es inaplicable; en el segundo no hay otra regla de conducta más que la impuesta por el soberano, o sea, por la persona a la que los individuos han atribuido el poder de establecer lo que es Justo y lo que es injusto.[453]

Esos son los dos extremos en los que se desarrolla la relación entre la ética y la política. De un lado, la supremacía absoluta de la moral religiosa, de otro, el imperio de los dictados de la autoridad civil que no admite más mandato queel establecido por ella misma. En este marco existen infinitas variaciones que, en ocasiones se acercan al tronco religioso y, en otras, se vinculan más con las interpretaciones laicas. De esa infinidad de versiones, Bobbio escoge cinco prototipos o maneras ilustrativas de lo que es la distinción entre la moral y la política.

Para ello, Bobbio parte de una primera suposición, es decir, que la moral sea superior a la política porque la política, en sí misma, no tiene un código de conducta propio. Sin embargo, de acuerdo con el "monismo corregido" y siguiendo el refrán según el cual, "la excepción confirma la regla", existen situaciones y sujetos que pueden aducir una cierta dispensa a las reglas de la ética.

Puesto que el oficio del político es una actividad *sui generis* respecto de las actividades que comúnmente desempeñan los hombres, los políticos se hallan en una condición distinta en comparación con las actividades que por lo general regula la ética.

Dentro del "monismo corregido" se presenta una variedad de éticas profesionales. Así, la ética del oficio político tiene una connotación especial.

En un siguiente paso en su clasificación, Bobbio recurre a lo que denomina "dualismo aparente". Allí, a diferencia de la clasificación anterior, reconoce la existencia de dos éticas: una que rige a los individuos en su vida particular y otra que impera en el comportamiento de las cosas públicas.

Un tercer y último rango es el que atañe a la existencia, no aparente sino real, de códigos de conducta completamente distintos en lo que se refiere a la política y a la ética.

[453] *Ibid*, p. 161

Allí aparecen dos ramales que corresponden, en forma respectiva, a la acción de los hombres de poder y a los criterios de evaluación acerca del fenómeno político.

En términos generales, podemos desagregar estos criterios de acuerdo con la siguiente pauta analítica. Como se aprecia, cada rango es identificado por Bobbio con un autor específico:

I. Monismo corregido

1. Razón de Estado. Situación (Bodín)

2. Ética profesional. Sujetos (Croce)

II. Dualismo aparente

3. Dos éticas en planos distintos. Jerarquíade los órdenes normativos (Hegel).

III. Dualismo

4. Separación entre moral y política. Acción (Maquiavelo)

5. Separación completa, teoría de la doble moral (Weber)

MONISMO CORREGIDO

Teorías que analizan la diferencia entre moral y política con base en la situación

De acuerdo con estas doctrinas, no hay códigos normativos distintos. Sólo existe el código moral. Pero esta normatividad, por su carácter general, no puede ser aplicada en todos los casos. No existe ley que no prevea excepciones en circunstancias particulares. La política es uno de esos casos que se apartan de la generalidad debido a que en ella va de por medio el destino de todo el conglomerado social.

Lo que aparece, en primera instancia, como una violación al orden moral, cometida por el político, no es más que una derogación de la obligación moral requerida por una circunstancia especial.

No existen dos sistemas normativos, sino sólo uno dentro del cual hay casos especiales como los que se encuentra el soberano en su labor. Por ejemplo, si la avaricia es un vicio que reprueba la ética común y corriente, el rey no puede permitir que todas las demandas que provienen de los súbditos sean satisfechas de modo indiscriminado. Si procediese de esa manera, en un santiamén el Estado se quedaría sin recurso spara sostener a la nación. Luego entonces, si al hombre común se le pide no ser avaro, el político tiene que serlo por el bien del reino.

Quienes desarrollaron esta temática fueron los juristas de la razón de Estado. Ellos aplicaron el principio de la derogación de la reglamentación ética dado el estado de

necesidad. El caso ejemplar de esta perspectiva se muestra en el libro de Jean Bodín, *Los seis libros del Estado* ---que en español son más conocidos como *Los seis libros de la República*— publicados en 1576.[454] Era la época en la que Francia era mal gobernada por Luis XI. Bodin consideraba a este monarca como un ser imprudente y deshonesto. Contra él, escribió la siguiente frase: "Y cuando digo justicia entiendo la prudencia en el mando con rectitud y honestidad".[455]

Bodin es un autor del siglo XVI, el mismo siglo de Maquiavelo. Pero el francés representa el polo opuesto del italiano. Contra "II Segretario della Signoria" van dirigidas las siguientes palabras: "es una incongruencia muy grave en materia política, y cargada de peligrosas consecuencias, enseñar a los príncipes reglas de injusticia para afirmar su poder de manera tiránica".[456] Esta apreciación no es distinta de las que se dejaron escuchar en aquel siglo cargado de confusión y de vínculos con la moral religiosa.

Con todo y esta discrepancia, Maquiavelo y Bodin, a fin de cuentas, lucharon por la misma causa, o sea, la construcción del Estado soberano del cual, sin lugar a dudas, Bodin fue uno de los más férreos defensores. Él ha pasado a la historia como el teórico por excelencia de soberanía que, entre sus atributos, enarbola una razón distinta de la razón individual. De allí brota la índole especial del poder político.

Bodin define al cuerpo político de la siguiente manera: "Estado es el gobierno justo que se ejerce con poder soberano sobre diversas familias y sobre lo que les es común".[457] Bodin entiende por soberanía el poder absoluto y perpetuo que es propio y exclusivo del Estado. Por lo tanto, el soberano es quien no reconoce superior por encima de sí mismo. Al único a quien tiene que rendir cuentas es a Dios.

La política es una profesión y, por consiguiente, debe cumplir con un propósito específico: el bien común.

Teorías con base en el status de los sujetos

A diferencia de la relación entre regla y excepción, la relación entre los sujetos atañe a la particularidad del oficio de los individuos, al *status* que ocupan. También en este caso se habla de la derogación de la regla moral respecto de la política, pero no por la circunstancia, como en el caso anterior, sino por la naturaleza de los sujetos.

Por tal motivo, se habla de "éticas profesionales" que son el conjunto de reglas de conducta a las que se someten los individuos que desempeñan una cierta actividad que normalmente difiere de las reglas de otros profesionales.

---

[454] Aquí recurro a la edición en italiano que, precisamente, llevapor título *I sei líbri dello Stato*, Turín, Utet, 1964.
[455] *Ibid.,* p. 138
[456] *Idem.*
[457] *Ibid.*, p. 159

Para el caso que nos interesa, decimos que la política es una profesión y, por consiguiente, debe cumplir con un propósito específico: el bien común. Al político no se le pide que sea piadoso o casto, sino que cumpla con su responsabilidad en forma eficaz. Al respecto dice Benedetto Croce: "la honradez política no es otra cosa que la capacidad política".[458] De este modo podríamos tener, y de hecho la historia contiene muchos ejemplos, gobernantes íntegros en cuanto a su comportamiento personal, honestos en su conducta privada y en las intenciones con las que se conducen. Buenos padres, buenos hijos, buenos esposos, incluso buenos católicos, pero totalmente ineptos para llevar a cabo la misión que se les ha encomendado al frente de un Estado. Incapaces en grado sumo.

He allí la paradoja: la regla moral que los juzga, quizá los aprobaría como individuos particulares; pero la regla que evalúa su desempeño como personajes públicos, los reprobaría.

El fin del político es la salud, de la república así como la del médico es la salud de sus pacientes y la del sacerdote la salud de las almas. Es en este ámbito de análisis donde Bobbio escribe las siguientes palabras:

> Si hay una ética política diferente de la ética pura, eso depende, según esta argumentación, del hecho de que el político, como el médico, el comerciante o el cura, no podría realizar su oficío sin obedecer a un código que es propio y que como tal no está dicho que deba coincidir con el código de la moral común ni con el de otros oficios.
>
> La ética política se vuelve, así, la ética del político y, en cuanto tal, como ética especial, puede tener la salvedad de una conducta que para común de la gente puede parecer inmoral.[459]

La política es un arte para la que se requiere ciertas destrezas. Echando por tierra la errada visión de que el político se tiene que plegar a la moral común Croce responde:

> Allí donde nadie, cuando se trata de sanar sus propios males o someterse a una operación quirúrgica, pide un hombre honesto[...], sino que todos piden, buscan y se procuran médicos cirujanos, sean honrados o no, con tal de que sean hábiles en la medicina o en la cirugía[…], en las cosas de la política se pide, en cambio, no hombres políticos (o sea, hombres que sepan hacer su enérgico oficio de políticos, agrego yo), sino hombres honestos, aprovisionados, en todo caso, de aptitudes de otro tipo [...]. Porque es evidente que los defectos que pueda tener acaso un hombre provisto de

[458] Croce, Benedetto. *Ética e política*, Bari, Laterza, 1945, p. 105.
[459] Fernández Santillán*. op. cit*., p. 165

> capacidad y genio político, si atañen a otras esferas de actividad, lo hacen impropio en esas esferas, pero no en la política.[460]

En esta aseveración, el elemento clave es la palabra "impropio", que hace pensar en que la política requiere ciertas propiedades; es decir, ciertas capacidades que no se relacionan con la moral convencional, sino con aspectos peculiares del oficio de político.

DUALISMO APARENTE

¿Dos éticas en planos distintos, Jerarquía de los órdenes normativos?

Con esta tercera clasificación, Bobbio da un paso más en el proceso de separación entre la ética y la política al señalar que la moralidad ya no es una sola aunque admite excepciones—como en los dos casos anteriores, referidos a las situaciones y a la actividad profesional—, sino que pone ya en juego dos normatividades distintas entre las cuales la de mayor jerarquía es la que prevalece. Sin embargo, en este rango, todavía la ética y la política no rompen sus lazos por completo.

AI concebir la moral y la política como dos sistemas normativos distintos, pero no totalmente independientes, hay dos soluciones posibles: que sea de mayor jerarquía el código moral; o quesea de rango más alto el código político.

Hegel ubica los actos políticos como superiores a los de los individuos particulares. En el sistema de pensamiento de este autor, la moral no es expulsada de su sistema, pero es considerada como una etapa inicial en el desarrollo del espíritu objetivo que encuentra su realización en la moral colectiva (de la que el Estado es portador). El argumento utilizado por este pensador alemán es que el Estado es "lo racional en sí y para sí" y, en consecuencia, es el peldaño superior denominado "eticidad", momento culminante del espíritu objetivo. Los imperativos del Estado son superiores a los cometidos de la moral individual.

Hegel asume que el propósito del Estado tiene una justificación completamente diferente del bien individual. El Estado tiene una razón de ser concreta y sólo ella puede valer como principio de su acción. Si la moral individual fuese un obstáculo para la acción política, la vida de la nación estaría en peligro. Por eso, el tribunal que juzga a los estados no es ni el civil, donde comparecen los individuos, ni el eclesiástico, donde se arrodillan los fieles, sino el tribunal de la historia universal.

De entre los muchos lugares en los que Hegel hizo explícita su preferencia por la política con respecto a la moral, seleccionamos el parágrafo 337 de la *Filosofía del derecho*:

[460] Croce. Benedetto*, op, cit.,* p. 160.

> Se ha discutido mucho en un tiempo la oposición entre la moral y la política y la pretensiónde que la segunda se pliegue a la primera. En este momento sólo corresponde destacar, en general, que el bienestar de un Estado tiene un derecho completamente distinto al bienestar del individuo y que la sustancia ética, el Estado, tiene su existencia, esto es, su derecho, directamente en una existencia concreta y no en una de las muchas proposiciones generales sostenidas como conceptos morales.[461]

La vida y el destino de los hombres dependen de la buena constitución del Estado y éste, en sí, tiene una vida por encima de las partes, por lo tanto, su existencia es superior a lo perecedero.

DUALISMO

Separación entre moral y política con base en la acción

La solución dualista, no aparente sino real, es la que propone Maquiavelo. El núcleo del maquiavelismo es la afirmación de que la esfera de la política es la de las acciones instrumentales que deben ser juzgadas no en sí mismas, sino con base en la adecuación al objetivo. Por ello, se ha hablado de la solución maquiaveliana de la amoralidad de la política, en cuanto conjunto de actividades que nada tienen que ver con la ética.

La solución de la amoralidad de la política es presentada como aquella cuyo principio fundamental es: "El fin justifica los medios", aunque, en honor a la verdad, esta máxima jamás fue escrita, textualmente, por Maquiavelo. Sencillamente, en el capítulo XVIII de *El príncipe*, al preguntar si el gobernante está obligado o no a respetar los pactos, responde que los príncipes que han realizado "grandes cosas' han tenido poco en cuenta sus promesas. Pues bien, esas grandes cosas consisten en conquista y mantener el Estado:

> Cuán laudable es en un príncipe mantener su palabra y vivir con integridad y no con astucia, todos lo comprenden; sin embargo, se vé por experiencia, en nuestro tiempo, que aquellos príncipes que han hecho grandes cosas, en poco han tenido su palabra, y han sabido con astucia enredar el cerebro de los hombres, y al fin han superado a quienes se han fundado en lealtad.[462]

Según Maquiavelo, por encima de la salud particular de los individuos está la salud de la república.

En los Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Maquiavelo es más explícito acerca de la importancia del Estado: "Donde se delibera acerca de la salud de la república, no cabe alguna consideración de lo justo o injusto, ni de lo piadoso o cruel, ni de

[461] Hegel, *Filosofía del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Col. Nuestros Clásicos, 1975, p. 330.
[462] Maquiavelo, Nicolás. *De Principatibus*, México. Trillas 1993. p. 247

lo laudable o ignominioso; sólo se debe tomar partido por lo que mantenga la libertad".[463] Por encima de la salud particular de los individuos está la salud de la república ("*Salus reí publicae suprema lex esí*").

Sería un error referirse a la relación entre moral y política en el pensamiento de Maquiavelo sin mencionar al realismo político que, desde mi punto de vista, es una de las áreas de la filosofía política menos entendidas.

En torno a Maquiavelo se han tejido las versiones más disímbolas: desde las que lo catalogan como un impío e inmoral, que acentuó y exaltó de manera exagerada los aspectos negativos de la naturaleza humana (hecho que le valió, en la cultura anglosajona, el mote despectivo "*the old Nick*"); hasta las que encontraron en su obra motivos para justificar la conducta tendiente a alcanzar y mantener el poder al margen de referencias a principios ideales.

Parece inútil la discusión con la vertiente que desde el ala religiosa ha hecho de Maquiavelo el símbolo de la desfachatez y de las cosas contrarias a la pureza del alma; en cambio, no es ociosa la referencia al realismo crudo y duro que, a nuestro entender, es una versión equivocada de Maquiavelo.

Autores como Ermanno Vítale han señalado que el realismo tan acentuado "es siempre y tendencialmente un hiperrealismo que privilegia el uso de tonos lúgubres en toda ocasión y que termina, en consecuencia, por construir una nueva forma de irrealismo, si bien exactamente opuesto al que desea combatir. El irrealismo por defecto, podemos decir, es sustituido por el irrealismopor exceso". [464]El alegato de Vitale se basa en la observación de que el hiperrealismo pierde de vista que el secretario florentino tiene una perspectiva de la política enlazada con ciertos valores laicos, hecho constatable en los ya referidos Discursos y en El Principe, en especial en el capítulo conclusivo, el XXVI ("*Virtú contro a furore prenderá l´ arme*...").. Por algo Rousseau llamó a este volumen "el libro de los republicanos".

Coincido con Vitale en que Maquiavelo logra un equilibrio entre la descripción concreta de la lucha por el poder y las esperanzas utópicas, combinación que lo acercó a un realismo mucho más rico.

Ya Gramsci, precisamente en sus notas sobre Maquiavelo, había sostenido, de manera enfática, en defensa del autor de *La mandrágora*:

> El "excesivo" (y en consecuencia superficial y mecánico) realismo político lleva con frecuencia afirmar que el hombre de Estado debe operar en el ámbito de la "realidad efectiva", sin interesarse del "deber ser", sino sólo del

[463] Maquiavelo, Nicolás. *Obras políticas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971, p. 293.
[464] Vítale, Ermanno. *Machiavelli*, Turín, Giapptchelli, 1989, p. 82.

"ser". Ello significaría que el hombre de Estado no debe tener perspectivas más allá de su nariz.[465]

Una aportación de Maquiavelo fue quitar "los velos piadosos" que ocultaban la acción práctica en busca del poder. Pero allí no se queda su contribución porque entendió que esa acción alcanza la categoría política cuando tiene como referente un principio ideal. ¿De qué otra manerase puede distinguir el poder político de otras formas de poder si no es a partir de ciertos principios ideales propios de la política?

La aclaración de los términos en los cuales se presenta la cuestión del realismo y sus variantes es fundamental, entre otras cosas, debido a que nunca saldrá sobrando recordar que el pensamiento conservador tiene como uno de sus principales bastiones precisamente al realismo extremo; pensemos en Gaetano Mosca o enCari Schmitt.

La doble moral

De todas las teorías sobre la relación entre moral y política, la que lleva a sus consecuencias extremas la tesis de la separación es la que admite la existencia de dos morales que son incompatibles y no intercambiables. Se trata de la teoría weberiana de la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. La primera se apoya en algo que está antes de la acción, un principio, una proposición prescriptiva. En cambio, la segunda se sirve de algo que viene después, el resultado, y proporciona un juicio negativo o positivo con base en el logro de resultados esperados. A estas dos éticas también se Ies conoce como ética de los principios y ética de los resultados. En la historia de la filosofía moral corresponden a ellas, respectivamente, las morales deontológicas, como la de Kant, y las teleológicas, como la utilitarista.

Las dos éticas no coinciden; lo que está bien con respecto a los principios no significa que esté bien en relación con los resultados. Tomando en cuenta esta distinción, se señala que la ética de la política es la de la responsabilidad.

No obstante, la política no puede desprenderse de la consideración de ambos polos, porque si sólo se apega a los principios, con lo que nos encontraremos al final del camino será con la figura del fanático. En cambio, si se apegas ólo a los resultados aparecerá la figura, igualmente repulsiva, del cínico.

Aun así, la moral se reconoce más en la ética de la convicción y la política en la ética de la responsabilidad.

En la última parte de su libro *El político y el científico*, Weber habla de las tres cualidades esenciales que debe reunir el político: pasión, responsabilidad y mesura. De la primera precisa lo siguiente: "Pasión en el sentido de 'positividad', de entrega apasionada a una 'causa', al dios o al demonio que la gobierna. No en el sentido de esa actitud interior

[465] Gramsci, Antonio. "Noterelle sul Machiavelli" *Quaderni del carcere*, vol. III, Einatidi, Turín, 1975, p. 1577.

que mi malogrado amigo Jorge Simmel solía llamar 'excitación estéril'.[466] Luego, vincula a la pasión con la responsabilidad de la siguiente forma: "La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una'causa' y no hace de la responsabilidad para con esa causa la estrella que oriente la acción".[467] Para eso, continúa diciendo Weber, se requiere —y ésta, a su entender, es la cualidad psicológica fundamental de la política—"mesura, capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar distancia respecto de los hombres y de las cosas".[468] Lo contrario, permitir que los acontecimientos y las pasiones lo arrastren, es uno de los pecados mortales del político.

El reto es: "que vayan juntas en las mismas almas la pasión ardiente y la mesurada frialdad […] Sólo el hábito de la distancia (en todos los sentidos de la palabra) hace posible la enérgica doma del alma que caracteriza al político apasionado y lo distingue del simple diletante político 'estérilmente agitado'.[469] Por eso el político tiene que vencer a cada momento al desdoblamiento personal del poder que se traduce en vanidad.

Weber reconoce que el ansia de poder es legítima cuando está al servicio de una causa (un propósito ideal); pero se convierte en una fuerza destructiva cuando se convierte en una mera embriaguez personal. Por consecuencia lógica, no existen más que dos pecados mortales en el terreno de la política: "la ausencia de finalidades objetivas y la falta de responsabilidad".[470]

Cuando el político que sólo actúa siguiendo sus instintos, sin obedecer a a principio alguno, es objeto de culto por parte de algún sector de la sociedad, acaso pueda sentir el placer de ser admirado pero, en rigor, actúa en el vacío y sin sentido alguno. La aparición de este tipo de personajes es uno de los síntomas de la decadencia. La historia registra etapas de esta índole: "Una nación perdona el daño que se hace a sus intereses, pero no el que se hace a su honor".[471]

Estas consideraciones, podríamos decir, son el preámbulo de las preguntas esenciales plantéadas por Weber: ¿Cuál es, pues, lá verdadera relación entre ética y política? ¿No tienen nada que ver la una con la otra, como a veces se dice?, ¿O es cierto, por el contrario, que hay una sola ética, válida para la actividad política como para cualquier otra actividad?[472] La respuesta de Weber se sintetiza en la frase siguiente: "Tenemosque ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente opuestas: puede

[466] Weber, Max. *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1969. p. 153.
[467] *Idem.*
[468] *Idem.*
[469] *Ibid.*, p. 154
[470] *Ibid.*, p. 155
[471] *Ibid.*, p. 159
[472] *Ibid.*, p. 160

orientarse conforme a la etica de la convicción o conforme a la 'ética dela responsabilidad'.[473]

El peligro, como lo hemos planteado, es qué alguien proceda sólo con base en la ética de la convicción siguiendo y aplicando su propia verdad. Eso da lugar al fundamentalismo. Lo contrario sucede con la ética de los resultados, apartir de la cual se busca el éxito a cualquier costo. Proceder de esa manera genera el pragmatismo.

En realidad, el político debe seguir la fórmula de las combinaciones tratando de conciliar, aunque no sea fácil, los principios con los resultados, los ideales con su aplicación concreta. De cualquier modo, Weber advierte a quien se quiera meter en política que entra en un terreno ajeno a la espiritualidad:

> […] quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder
>
> […] Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza. El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor, incluido el dios cristiano en su configuración eclesiástica, y esta tensión puede convertirse en todo momento en un conflicto sin solución.[474]

Lo que queda, en todo caso, no es debatir, como por lo general se ha hecho, acerca de la idoneidad de los medios, sino sobre la legitimidad del fin. Y, para ser más concretos, el propósito fundamental de la política es la construcción y preservación del Estado.

A Weber también se le ha calificado como uno de los autores más representativos del realismo político. No obstante, él, al igual que Maquiávelo, jamás renunció a la dimensión ideal de la política. Sirva como ejemplo el fragmento que escribió casi al final de este ensayo que estamos comentando, y que fue citado en un gran número de ocasiones por Bobbio para resaltar la parte normativa de la política:

La política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura. Es completamente cierto, y así lo prueba la historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez.[475]

SUGERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Fernández Santillán, José. *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*

[473] *Ibid.,* p. 163
[474] *Ibid.,* pp. 173-174
[475] *Ibid.,* p. 178

La consulta de la antología se recomienda para abordar la relación entre la ética y la política. Del volumen, es pertinente leer el capítulo titulado “Política y ética" (pp. 135-190) que abarca trabajo sobre "ética y política"otro ensayo dedicado por completo a la política en el que se exponen algunos criterios novedosos sobre la política y la moral. Como lo hemos señalado aquí, se trata de una sistematización muy didáctica que puede ayudar a establecer un"mapa mental" para orientarse en el difícil camino del estudio de esta temática.

Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia.*

Como lo hemos señalado en el texto, Hegel representa un punto de referencia fundamental para el estudio de nuestro tema. La parte tercera, relativa a la eticidad (pp. 167-319), puede servir como un primer acercamiento a su obra.

Hobbes, Thomas. *Leviatán*.

En especial, deben consultarse los capítulos comprendidos entre el XIII y el XXII (pp. 222-325), ambos incluidos. Allí se podrá apreciar que en este autor no existe acomodo para el discurso moral en vista de que en el estado de naturaleza, que es de conflicto permanente, no hayoportunidad de observar las leyes morales, en tanto que en el estado civil la única norma válida

Kant, Emmanuel. *Principios metafisicos de la doctrina de lderecho.*

La lectura de este texto permite el contraste con la filosofía de Hobbes, de la que el pensamiento kantiano es el lado opuesto. Allí se podrá constatar la idea de que la política debe estar guiada por ciertos principios de comportamiento ético, pero no religiosos.

Kant, Emmanuei. *La filosofía de la historia*.

Conviene consultarlo como complemento del texto anterior, sobre todo en el ensayo "¿Qué es la ilustración?" (pp. 25-37), donde se expone una concepción de la filosofía de la historia que es piedra angular de la modernidad.

Maquiavelo, Nicolás. El príncipe (De Principatibus, edición bilingüe).

Ningún estudio de la relación entre la política y la moral puede dejar a un lado la obra de Maquiavelo. Proponemos que se consulte esta magnífica edición anastática, es decir, en una página está el escrito original en italiano

antiguo tal como lo dejó asentado Maquiavelo, y en otra, la traducción pormenorizada y explicada de manera exhaustiva en español.

Weber, Max. *El político y el científico*

La última parte de este libro es muy ilustrativa de los atributos del hombre de poder junto con la distinción entre la ética de los principios y la ética de la responsabilidad (pp. 153-179).

BIBLIOGRAFÍA

Fernández Santillán, José. Norberto Bobbio: *el filósofo y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Hegel, G. W.F. *Filosofía de la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Col. Nuestros Clásicos, 1975.

Hobbes, Thomas. *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983.

Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia.* México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Maquiavelo, Nicolás. *El Principe (De Principatibus, edición bilingüe*) [Trad., notas y estudios introductorio de Elisur Arteaga Nava y Laura Trigueros Gaisman], México, 1993.

Weber, Max. *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1969.

G L O S A R I O

Agencia moral empresarial: Se refiere al proceso de elegir ciertas metas en lugar de otras por parte de la organización misma, seleccionar medios para alcanzarlas, establecer normas para la ejecución, orientar la instrumentación y evaluar los resultados.

Alterofilia exagerada: Admiración desmesurada por el otro, quien no es visto en su real dimensión, sino en la que le conviene a quien lo mira.

Alterofobia: Fobia a la diferencia. Actitud que constituye una de las formas en que se manifiesta la discriminación.

Apeiron: "Lo ilimitado" en la antigua filosofía griega.

Areté: Virtud.

Autonomía moral: Capacidad del sujeto para autonormar sus acciones y hacerse cargo de sus propias decisiones sin necesidad de coacciones o controles externos.

Bioética: Consiste en el diálogo intcrdisciplinario entre vida (bios) y valores morales (ethos). Pretende hacer juicios de valor sobre los hechos biológicos, en el sentido más amplio del término.

Capacidad ciudadana: Poder de recuperar los derechos y asegurar la igualdad de trato, así como de influir en quienes toman de hecho las decisiones. Esta recuperación puede tener lugar ampliamente a través de los tribunales, en sistemas con un cuerpo de derechos inalterables.

Código moral: Conjunto de creencias, costumbres e ideales que dominan en un grupo humano específico y cuyos miembros son obligados a seguirlo y respetarlo para ser considerados como parte de él.

Código moral imperante: En los grupos y sociedades cerrados, aquél por el que se rigen las conductas de los individuos y que suele ser único.

Conciencia moral: Es la capacidad humana de emitir juicios o apreciaciones morales acerca de lo que debe considerarse justo o injusto, debido o indebido.

Corrupción: Es un estado de un sistema social en que recurrentemente emergen actos corruptos para los que no operan mecanismos de consecuencias. Esta emergencia recurrente se presenta por la propia dinámica de operación de las estructuras y los patrones conversacionales que constituyen dicho sistema y la modifica constantemente.

Costumbre: Práctica que se transfiere de una generación a otra y que se reproduce cada vez que los individuos tienen un comportamiento acorde a lo que se les ha enseñado. Las

costumbres son usos, hábitos, ideas y creencias, tradiciones y maneras de vivir de un grupo, de un pueblo o de una sociedad determinada.

Crisis de identidad: Expresión para designar las desorientaciones, la falta de referencias y la carencia de horizonte moral.

Cuestión epistemológica: Se refiere a la pregunta: ¿qué podemos saber y cuáles son los límites del conocimiento humano?

Culpa moral: Imputación que alguien se hace cuando ha alentado en contra de su propia conciencia, ha actuado en contra de sus propias convicciones y principios o ha infringido eI código moral que ha asumido.

Cultura: Con este término se denota el tejido o la urdimbre construido por las personas de un grupo. Guarda y custodia lo realizado por el pasado y reconstituye nuevos sentidos e interpretaciones y nuevas formas de ver la realidad. Lo cultural se va gestando siempre como posibilidad, dentro de los horizontes del mundo, es siempre creación y virtualidad, de ahí que lo nuevo y lo inédito puedan alterar la tradición.

Derecho consuetudinario: En general, se habla del derecho consuetadinarío, que es parte del derecho ordinario, cuando la sociedad y el Estado aceptan determinada costumbre como norma jurídica. De este modo, la costumbre es una de las fuentes del derecho.

Derechos: Prerrogativas de los individuos que éstos pueden reclamar amparados por instrumentos jurídicos.

Desarrollo social: Una sociedad se desarrolla económicamente a medida que sus miembros acrecientan conjuntamente su capacidad de enfrentar al medio. Esta capacidad depende del grado en que los hombres comprendan las leyes de la naturaleza (ciencia), del grado en que puedan llevar tal comprensión a la práctica, mediante la elaboración de herramientas (tecnología) y de manera en que organicen el trabajo.

Discriminación: implica alguna forma de marginación social fundada en un juicio adverso con respecto a ciertos individuos o grupos. Es una distinción injustificada que se ejerce sobre personas que se encuentran en una situación análoga y su efecto es un trato desigual para determinadas personas, grupo o comunidades. Cualquier distinción, exclusión o preferencia basada en motivos de raza, color, sexo, opinión política, ascendencia nacional u origen social.

Epistemología: Disciplina encargada del estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento y de su proceso en sí.

Ética: Proviene del griego *ethos*, que significa costumbre. Disciplina filosófica que reflexiona sobre el comportamiento del ser humano en relación con un sentido. La ética

constituye una parte de la filosofía que reflexiona sobre la moral. Su tarea principal es analizar y evaluar las normas y los códigos morales, precisamente aquellos que, impuestos por convenciones, obligan a realizar ciertas conductas o a evitar otras, sin que exista ningún aparato de Estado que vigile su cumplimiento, y sin que la sociedad sancione al sujeto que se comporta fuera de los lineamientos de la moral, puesto que solamente el propio individuo se reprocharía haber actuado de modo contrario a la moral.

Eudaimonismo: De *eudaimonia,* felicidad. Programa del aristotelismo centrado en la búsqueda de lafelicidad.

Fraude científico: En un sentido amplio, se suscita cuando se lleva a cabo una desviación del método científico y de las normas éticas relacionadas con la actividad científica tanto en el ámbito del planteamiento, del desarrollo y de la publicación de la investigación científica, con la intención de engañar.

Educación: Transmisión de la cultura mediante aprendizaje para que no se disperse.

Hedonismo: Programa que se basa en el deseo de los seres humanos de obtener todo el placer posible.

Hermenéutica: Es una teoría del conocimiento cuyo origen es la interpretación de los textos antiguos. La palabra se deriva del nombre del griego Hermes, dios de la interpretación, mediador y custodio de los escritos esotéricos antiguos. Aunque existen diversas escuelas, en la actualidad se entiende por *hermenéutica* la teoría que comprende que el conocimiento de cualquier objeto está enmarcado dentro de un contexto designificación.

Humanización: Es la formación que incluye la relación plural entre las personas.

Identidad: Organización particular de todas aquellas especificidades y modos de ser que hacen a un individuo diferente de cualquier otra persona.

Impunidad: Sustracción a la sanción que deberían recibir los sujetos que han realizado conductas contrarias a la ley.

Incertidumbre explicativa: Incerteza que experimenta el individuo y que se relaciona con las actitudes, los sentimientos y los pensamientos de los otros.

Incertidumbre predictiva Incerteza que experimenta el individuo con relación a la predicción de las actitudes, sentimientos, creencias, valores y conductas de los forasteros.

Jurisprudencia: Es la valoración de la totalidad de las circunstancias que en la secuela del procedimiento del caso concreto han concurrido y que tienen trascendencia jurídica.

Monismo moral: Tendencia a imponer un solo código normativo: los fundamentalismos, los dogmatismos y los totalitarismos.

Moral: *Sust*. Conjunto de *ideales o modelos* que se persiguen alcanzar en una determinada época. Prescribe cuáles son los valores más significativos para una sociedad. Constituye el conjunto de reglas morales a las que los individuos sujetan su vida en los encuentros con los otros. Adj. Se aplica para calificar y distinguir cierto tipo de códigos normativos, los que corresponden a la moralidad.

Moralidad: Es la conformidad o disconformidad (inmoralidad) de los actos humanos con relación a un código moral.

Nirvana: Vocablo sánscrito que significa disolución. Designa la iluminación y liberación como supresión absoluta de todas las pasiones y todos los anhelos.

Phrónesis Prudencia. Virtud relacionada con lo intelectivo y con lo ético; por eso, es un proceder racional práctico. Disposición acompañada de razón y verdad, dirigida a la acción y con referencia a los bienes humanos, acoge el ideal racional y la experiencia moral.

Physís: Naturaleza. Nombre dado por los griegos de la época clásica a aquello que existe en la naturaleza y que subsiste por sí mismo, sin intervención humana.

Precomprensíón: Designa la circunstancia del sujetode que antes de intentar comprender, ya tiene una posición, ya ha adquirido una postura ante aquello que quiere conocer; es decir, ya existe una estructura anticipatoria de comprensión, una *creencia* de lo que conocerá, la cual está condicionada por el momento histórico-cultural que vive el sujeto de conocimiento.

Principio de autonomía (o de libeitad de decisión) Se define como la obligación de respetar los valores y opciones personales de cada individuo en las decisiones básicas que le atañen vitalmente. Supone el derecho incluso a equivocarse al momento de hacer uno mismo su propia elección. De aquí se deriva el consentimiento libre e informado de la ética médica actual.

Principio de beneficencia: En medicina, consiste en la obligación ética de aumentar, tanto como sea posible, los beneficios y reducir al mínimo los daños y perjuicios que el enfermo pueda recibir.

Principio de justicia: Estriba en la obligación ética de dar a cada una de las personas lo que verdaderamente necesita o le correspond; en consecuencia, con lo que se considera correcto y apropiado desde el punto de vista moral. Consiste en el reparto equitativo de cargas y beneficios en el ámbito del bienestar vital evitando la discriminación en el acceso a los recursos sanitarios. Casos iguales requieren tratamientos iguales, sin que se puedan

justificar discriminaciones en espacio de la asistencia sanitaria basadas en criterios económicos, sociales, raciales o religiosos.

Principio de no maleficencia: Se refiere a no producir daño al sujeto u objeto de la investigación. Ya desde la medicina hipocrática se resumía como: *Primuni non nocere*; es decir, ante todo, no hacer daño al paciente. Consiste en respetar la integridad física y psicológica de la vida humana.

Principio de precaución: Aquel cuyo mensaje es:"que es urgente aguardar", Conduce a renunciar a una iniciativa que pudiera ser peligrosa, arriesgada o en la que no se pudieran identificar ni detectar con claridad riesgos poco medibles en un momento dado.

Principio de subsidiariedad: Aquel que regula la ayuda que un agente social más fuerte puede prestar a otro agente social de menores recursos cuando éste no puede cumplir con su función propia y mientras dure dicha incapacidad, pero la ayuda prestada debe ser tal que contribuya que el ayudado supere su limitación. El principio de subsidiariedad regula las relaciones entre agentes de diferente nivel o capacidad.

Principio moral de autonomía: En medicina, consiste en respetar y tomar como centro de referencia la dignidad del paciente como persona, sustentándose en el acatamiento de la capacidad que tienen las personas para su autodeterminación en relación con las opciones individuales de que disponen.

Progreso: Del latín *progredo*, "caminar adelante". El progreso implica un caminar hacia adelante y, por ende, una meta hacia dónde dirigirse. Crea los presupuestos para posibilitar y asegurar un desarrollo digno de la humanidad y del hombre en el plano material, cultural y espiritual.

Razonamiento moral: Capacidad o habilidad para distinguir lo que está bien y lo que está mal a partir de los juicios propios.

Receptividad: Dimensión de movimiento activo que implica estar abierto para acoger al otro. Entraña tener desarrollada la sensibilidad para darse cuenta de las necesidades del otro y la disposición para ofrecer ayuda sin que ésta haya sido solicitada.

Relacionabilidad Actitud de aceptación de los demás. Es la disposición a reconocer al otro desde un sentimiento de conexión o unidad en tanto humanidad compartida, pero que al mismo tiempo reconoce el valor de la diferencia que surge de la conformación de las identidades particulares.

Responsabilidad: Cualidad que desde del cuidado ha de comprenderse como la capacidad para responder al otro y por el otro. Implica ese sentido de conexión desde el cual el"yo" se cambia por un "nosotros".

Sistema social: Es una red de relaciones cuyos nodos son personas.

Solidaridad: Compartición de los recursos ante necesidad común y el afán de solucionar los problemas con la ayuda de todos. La solidaridad se funda en la simpatía que existe entre los agentes iguales y los vincula. Va más allá de la mera repartición a partes iguales de una carga aritméticamente dividida. Cada uno aporta según su capacidad para afrontar la empresa compartida.

Tecnociencia: Durante el siglo XX, emergió como una nueva forma de actividad humana que se fue consolidando sociológica e institucionalmente frente a las clásicas formas heredadas de la técnica, la ciencia y la tecnología.

Tolerancia Término que proviene del latín *tolerantia*, que significa soportar, llevar encima, aguantar algo desagradable y designa el respeto a la presencia de distintas formas de pensar, vivir y ser. Tolerar consiste en considerar y reconocer la legitimidad de las peculiaridades ajenas y, por consiguiente, con construir lo global y lo universal reprimiendo lo local y lo singular.

Trabajo: Es el fenómeno físico de liberación de energía transformadora sobre un objeto en un tiempo determinado.

Usos y costumbres: El derecho considera costumbre adquiere el nivel de ley cuando un grupo o una comunidad le reconocen a ciertos usos y prácticas un carácter obligatorio. Una costumbre se convierte en norma jurídica cuando la conducta es exigible por parte de los demás y ya no depende de la tradición, sino que entraña una obligación jurídica.